ما شاء الله لا قوة الا بالله

شکر بسیار پروردگار را و درود و سلام بیشمار بر رسول مختار که درین روزگار خیر و برکت آثار

استاد پادشاه دین پناه عالمگیر متوفی سنه ۱۱۳۰ رحمه الله تعالی
شیخ احمد معروف بملا جیون صدیقی
ایں که عالم مشهور

نور الانوار

مع حاشیه قمر الاقمار

از افادات محشی یگانه علامه زمانه امام الفضلاء مقدام الکملاء کاشف حقائق معقول و منقول حلال دقائق فروع و اصول مولانا ابو الحسنات المولوی محمد عبد الحلیم انصاری لکهنوی متوفی ۱۲۸۵ هجری تغمده الله برحمته

حسب ایمای فرخندگی نمای والا مناقب مخدومی مولوی محمد خادم حسین صاحب باهتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن

مطبع ... ۱۲۹۲ ... طبع گردید
در ... محله ... مطبوع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الأصول أسًّا لمباني الشرائع والأحكام وأساسًا لأعالي الحلال والحرام فصيّرها
مؤسسة بالبراهين والدلائل ومشيّدة بالحكم والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي
أجرى من بعده الرسوم إلى يوم الدين وعلى أئمة العلماء بالاجتهاد المتين في رفع درجاتهم في أعلى عليين
وشدّ ملكهم بالنهج المستبين وعلى آله وصحبه الهادين المهتدين وتابعيهم وتابعي تابعيهم المجتهدين
فلما كان كتاب المنار أخصر كتب الأصول لفظًا وأعمها فائدة وأشملها معنًى ودراية وقد تمسك بذيله جمّ من الشراح
الذين سبقونا بالزمان لم يعصموا عن النسيان فإن بعض الشروح مختصر لا يكاد يفهم المطالب وبعضها
مطوّل يفضي إلى ترك المآرب فما زال كان يختلج في قلبي أن أحرّر شرحًا يحل منه مغلقاته ويوضح
مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب إلا قليلًا مما صدر منهم من الخلل والاضطراب فلم
يتفق لي ذلك مدة لكثرة الشواغل وتشتت البلابل فإذا وصلت إلى المدينة المنورة ليلة
المكرمة قرأ علي الكتاب المذكور بعض خلاني وخاصة إخواني من الحجاج بالمدينة المعظمة من الشرفاء والمتقين
فأمروا بهذا الأمر العظيم فشرعت فيه متوكلًا على جبار لم يتركوا الحقيقة ساعدتهم
على حسب ما كان مستحضرًا لي في الحال من غير رجوع إلى الكتب وسميته بنور الأنوار في شرح المنار

والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه
الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال الشارح بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله الذي هدانا
الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله وضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب
او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا انسب الى الله تعالى يراد به الاول
واذا انسب الى الرسول او القرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني
بالى يراد به الاول واذا تعدى اليه بنفسه او اللام يراد به الثاني وههنا ان
نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي الى
الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر هدانا سلوكه او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد
والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على
الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال
وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه
وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذي في دين موسى عليه السلام والتفريط الذي
في دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر
وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع
بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا
الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة
على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة وضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله
عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن
من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له

على ما قالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه القرآن يعني بان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود

بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك

واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى مرضي الله تعالى والتخلق حبيبا

وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص

لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله

من اختص والآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا لان المدح لم يتعرض

لذكر الاصحاب في الصلوة وكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول

باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين نبي والاسلام والدين

المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف

بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه لما كان مضافا الى الفقه وتعريف ما هو موضوع له لم يذكره المصنف طويناه على غره

ولكن لابد ههنا من ان نعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام

فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الا ان الاول من حيث انه مثبت والثاني

من حيث انه مثبت والمصنف ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام

في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو

ما يبتني عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام

للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه

للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج

الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه كذلك

هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد

من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها
وكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع
امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع
عترة الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع
بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان
ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشرعي والعقلي
ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على
حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة لعلة القدر والجنس
على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام
امته التي وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان
اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول
الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد
ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال والاصل كان ردا على منكري القياس
قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان
الحكم موجودا في احد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا
لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

والاجماع فرع للاولين والقياس فرع مثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل
لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة
وغير الوحي ان كان قول الكل فهو الاجماع والا فالقياس فهي اما شرائع من قبلنا فملحقة
بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس
وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصّل المصنف الاصول
الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام
وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد اي المعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي
كان مضافا اليه للمعنى والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وبعده
التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او بمعنى المقرون
فهو جنس له وما بعده فصل بالتكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية
وقوله على الرسول احتراز عما في الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف
اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى
السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام
او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان حجة ويجوز ان
يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة
المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب

المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى مع انهما

مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا

واللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير مخرجه

او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهي متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان

يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته

دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم

وعن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة

صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا

بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي

في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة

ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات

وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة

وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا

كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القراءة

الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع

وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم

يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم يحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها

من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود شبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم

كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد للتقسيم بعد بيان التعريف يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما يتبادر من تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شروع في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما
قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيهًا على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعًا
فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة
والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى

وذلك اربعة اى المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت
كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيه اما ان يكون
عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او
بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول

في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيأة واللغة وان كان
يشمل المادة والهيأة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث
انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على
اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص

والعام والمشترك والماؤل لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك
بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو
الماؤل والا فهو المشترك فالماؤل في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي
دل صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق
محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة الظاهر والنص
والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد
الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وهذه الاقسام
كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب
الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متباينة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل
في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام
الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض
في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي
او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من
المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع متعلق بالكلام كما ان التقسيم
الاول والثالث متعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع
له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل
بانكشاف معناه فهو صريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز
ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان حتى جعل صاحب
التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
اى التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان في الظاهر من
صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى
دون اللفظ وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان
المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم
يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف
عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات
الفاسدة على ما يجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اى بعد
معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين
وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اى هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا
معرفة مواضعها اى مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص
وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اى المفهومات
الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما
انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اى ان ايها قطعي وايها ظني وايها واجب
التوقف فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه
الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في
الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامي اقسام القرآن وموقوف عليه تحقيقها ولهذا لم يذكره ابو

وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف رح ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب
سلك في آخره شيئاً فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام
والمصنف رح انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام
فقط ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما
الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي
كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه
المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من
قوله على الانفراد لان معناه ح ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك
والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام
ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات
رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في
اللغة الرمي وانما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن
القصد ههنا بيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص
الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي
يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى
وان كان يصدق على متعدد او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص
المعين وهو اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض
دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين
بالاغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

فرد تحت نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان ورجل وزيد
فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض
من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما الجمعة والاعياد ونحوه
والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص
النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير
خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة لا بتعدد ولا الاوضاع ولما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص
وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد
خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من
الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فيثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة
ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم الاول وكانهما متحدان ولكن الاول لبيان
المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه
بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير
فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت
طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع
والسجود على سبيل الفرض شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من
حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود وفي القومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه به ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي
يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض بحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عليه السلام
قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى
معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض فلا يحتمل البيان
حتى يلتحق الحديث بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان
تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة

يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان
عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح
وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطها اصحاب الظواهر في آية الوضوء
وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء
وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم
واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول
ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يتقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه

١٤

فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية

ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة

والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما اشترطها الخصم لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون

الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد وغاية ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب

يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن الوجوب في الوضوء

بالاجماع لان الوجوب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا

عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف

عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان

فيبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رح

يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وقوله

عليه السلام الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه

معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا

بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غاية ما في الباب ان يكون واجبة ينقص تركها الطواف

فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره والزيادة كونه سبعة اشواط وابتداؤه

من الحجر الاسود فعلية ثبت بالخبر المشهور وهي جائزة بالاتفاق والتأويل بالاطهار في آية التربص

عطف على قوله شرط الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص معينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل

تاويل القرء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى

قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان

اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع

واوله ابو حنيفة رح بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان فان الطلاق لم

يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب هذا

الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين مع بعض من الثالث

لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلثة اخر سوى هذا القرء يكون ثلثا

وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض

والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه

الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة

قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به دون الثلث

كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى

فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان

يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في

طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح انها حامل فتعتد بوضع الحمل او غير حامل فتعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في

الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فيطول

العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام دلائل تستنبط من النص الاخر

بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فيطالعها ان شاء الله ثم ان المصنف رح

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها
ما يجي وأورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل

الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة
وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق
امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها
الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ح ما بقي من الاثنين او واحد يعني
ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ح تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين
يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول
ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها
للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين مع الطلقات فاعترض عليه
الشافعي رح بان التمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية
للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح
يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني
محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى
ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح
في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

لا تحل له حتى تنكح كما علم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلاثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رح ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص لكنه يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقباله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل

ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا جواب سؤال يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال ههنا ايضا لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا لا عند الاستهلاك ولا في الهلاك وذلك لانه حين اراد السارق السرقة ينتقل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان التحقت عصمته فلرعاية

قلنا بوجوب رد المال ورعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غايته انه اذا كان المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان الجزاء يحيي بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا نبذ مما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد خلعها خلافا للشافعي رح وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع وبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم ايها الحكام ان لا يقيما اي
الزوجان حدود الله بحسن العاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به نفسها من الزوج
وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني
الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح
زوجا غيره ويطأها فطلقها فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه
الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء
خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فيقتضي ان يصح
بعد الخلع وهو اقصى ما في الباب انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان في قوله تعالى الطلاق مرتان
والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في
الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا مجانيتين ثم يجب امساك بمعروف او تسريح
باحسان او كانتا في ضمن الخلع ثم تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا
تحل له حتى تنكح زوجا غيره الاية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي
بعد الخلع فقط محكوما بعدم الحل لا الذي لم يكن كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا
بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك
المراجعة كما مرت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هو الطلاق الثالث ثم يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع
اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة
الثالثة فان آثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الاية هذا خلاصة ما قالوا

والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح ايقاع
الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل
بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها
بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا
للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر او
على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب
المهر اما عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي
والموت محلا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء
ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب
وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ
فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا
حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء
لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل فلا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها
في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق
وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا
من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح
مفوض الى رأي العباد ورضائهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان [illegible]

فی جانب الاکثر لکن یقدر فی جانب الاقل وهو ان لا یکون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالی قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم وما ملکت ایمانهم ای قد علمنا ما قدرنا علیهم فی حق ازواجهم من المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنی التقدیر وکذلک ضمیر المتکلم خاص وضع لما دل علی الاسناد وخاص عند صاحب التوضیح فعلم ان المهر مقدر فی علم الله تعالی وقد بینه النبی علیه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وکذا التقدیر علی قطع الید لانه ایضا عوض عن عشرة دراهم فالتقدیر خاص ولکن المقدر مجمل محتاج الی البیان هذا فی اصطلاح الفقهاء واما فی اللغة فهو حقیقة فی الایجاب والقطع ولهذا قال الشافعی رح ان الفرض ههنا بمعنی الایجاب بقرینة تعدیته بعلی وعطف ما ملکت ایمانهم علی ازواجهم لان المهر لا یقدر فی حق ما ملکت ایمانهم فیکون المراد النفقة والکسوة وهو واجب فی حق الازواج وما ملکت ایمانهم جمیعا قلنا تعدیته بعلی انما هو لتضمین معنی الایجاب وعطف ما ملکت ایمانهم بتقدیر فرضنا ای اوجبنا علیهم فیما ملکت ایمانهم علی ان یکون هذا بمعنی اوجبنا والاول بمعنی قدرنا کذا قاله ائمتنا

ذکر المصنف رح دلائل کل من المسائل الثلث فقال تمسکا بقوله تعالی فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره وقوله ان تبتغوا باموالکم وقوله قد علمنا ما فرضنا علیهم فقوله عملا تعلیل لقوله صح آه تحلیل حرف الفاء المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الی المسئلة الاولی وقوله ان تبتغوا باموالکم ناظر الی المسئلة الثانیة وقوله قد علمنا ما فرضنا علیهم ناظر الی المسئلة الثالثة وقد بینت کل ذلک بالتفصیل تحت کل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف رح عن تعریف الخاص وحکمه وتفریعاته اراد ان یبین بعض انواعه المستعملة فی الشریعة کثیرا وهو الامر والنهی فقال

ومنه الامر وهو قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء افعل ای من الخاص الامر یعنی مسمی الامر لا لفظه لانه یصدق علیه انه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو الطلب علی الوجوب

٢٢

والمقول بصدد ريرادو به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهذا جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء
يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي واخرا فخرج بقوله الفعل والمراد بقوله فعل كل ما كان مشتقا من
المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن يشترط ان
يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع اولا ولهذا ينسب
الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله
على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما
اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود
مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما

ويختص مراده بصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصا يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة
لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا
من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك ان يقال ان دخول الباء
ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون
الاباحة والندب فهذا نفي الاشتراك او يكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك
عنه ولا يكون المراد ثابتا بغير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة
على المختص به كما هو اصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف
ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد
بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قطعا فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد
المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فيفهم نفي الترادف والاشتراك جميعا
كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد

مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام موجب اما لانه امر او لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام والطبعا او مخصوصا به لان هذه الاقسام لا يكون موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وتحقيقه لنا انه عليه السلام منع اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال وهو انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في فعل الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون بالصيام متوالية الليل والنهار في قوة روحانية من عند الله تعالى والطعم عنده حتى يسقي من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب ولهذا ترى الائمة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في ايام رمضانات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وهو انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما تمسكا ابي حنيفة رح لما تمسك الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لا يبقى لهذا القول فائدة بمجرد رؤية الفعل وجب الاتباع الى هذا القول صلوا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول او فعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول

لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب عنه بقوله وسمي الفعل به لانه سببه اي سمي الفعل بلفظ الامر
لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصدا شرع
في نفي الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان موجب الامر الوجوب
فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف كما ذهب
اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المص لانه
يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب
وادناه الندب وهذا كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب
ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تع فاصطادوا واهل التوقف يقولون
ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك
فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر
فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان
بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله
للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان
الوجوب بعد الحظر ايض مستعمل في القرآن كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم والاباحة في قوله تع واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تع احل لكم
الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون
حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز
ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي انما
قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى

وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الآية معناه
اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهم اي ان شاؤا
قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الاتيان بامرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب
وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما بقي لك الاعتذار
بعد ان امرتك فلم تركت السجود وهو استحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء الخيرة الخ
اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن
امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد
لا يكون الا بترك الواجب لكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الوعيد للوجوب
وهو ممنوع ولانه لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق
الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب
وان المخالفة في استعمالهم انما تتعلق على ترك العمل به فتامل ولدلالة الاجماع والمعقول
عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدل لان عليه فهي جملة مستقلة
معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم
اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر فكما ان المطلب
هو الوجوب والاصل نفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال ولدلالة الاجماع لان
نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شيء
يدل عليه وكذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها
كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب

ولقيس هذا الاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول
هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك
وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في
بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة او الندب اي
اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة
لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب
وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك
والاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في
بعض معنى الوجوب فهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار
فخر الاسلام وقيل لا لانه جاوز اصله اي قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاوز اصله وهو
الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز
الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي
هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر
الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة والانواع على حدة فلا يكون الا
مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح
بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار
اولا فقال والامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما
ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه
افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فسلم
التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسال
وذهب الشافعي رح الى انه محتمل التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة
والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب
والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف ولم يكن ردا على بعض اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه
اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر
الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف
وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله استدراك
من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية
الثلاث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي
ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من
حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله حتى اذا
قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي
متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المراة امة اي لا تصح نية
الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ
ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المراة امة لان الثنتين في حقها كالثلثة في حق
الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فهما تقع ثنتان

لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد
للصورة دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي
هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله
طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد وكيف يحتمله
ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد
وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية والمثنى
بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي
يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى واما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي
الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال يرد علينا
وهو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فباي وجه تتكرر العبادات مثل الصلوة
والصيام وغير ذلك فنقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب
لان تكرار السبب يدل على تكرر المسبب فكلما وجد الوقت وجب الصلوة ومتى يأتي
رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج
في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر
انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود
كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة
حكما وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان
لخلاف الشافعي رح في الاصل الكلي على وجه تضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني ان عنده

٣٠

لما احتمل كل امر التكرار شرعا كان امر الشارع او غيره تمليك المرأة في قوله طلقي نفسك ان
تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج فكذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها
واحدة ثم اورد ما هو بتقريب بيان الامر بان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف
عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي
كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي
يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة
الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى
اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق
فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد
اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر
لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا
بيقين فبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة والنص فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا
لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة
الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا بأس ان يثبت بنص آخر
واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى
بخبر الواحد الذي لا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع
بخلاف الجلد فانه كلما يزني في غير المحصن يجلد لان البدن محل للجلد واما ما فرع المصرح

عن بيان التكرار وعدم بيستر في تقسيم الوجوب نوعان وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب

بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب لو نمان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين

ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه

بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ابدل

المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت

فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على

ان الامر هو المستحق والقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله والمعنى وجوب القضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت وكان

ينبغي ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما

لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقاله الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده

لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ولم يبق

نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب

الثابت ليعم النفل هكذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا حتى يجوز الاداء

بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الاخر بطريق المجاز حتى

يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء

بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا

قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى

ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

... ويراد به الاداء وبجواز القضاء بنية الاداء ان يذكر لفظ الاداء في النية نقضا ويراد به القضاء وتعبير الشارح رح حيث قال في الموضعين فيما ...

فراغ الذمة وهو تحصيل ما كان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه مبني عن شدة الرعاية ويستعمل
لا في الدين كما قال الشاعر الذي ... وللنزال بالكلية اي نحيته وغلب عليه وقد ذكر اسم شعبان
بظن انه من رمضان فلا يجزيه لانه اداء وقيل بالعكس كمن صام شوال بظن انه من رمضان يجوز
لا لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سبب الاداء ام لا بد له من سبب على حدة فبينه

بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء عند المحققين من مشايخ الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت ثم حاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص
الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على
ان الاداء باق في ذمتكم بالتعيين السابقين لم يسقط بالفوات فكان قضاء الصلوة والصوم في القدرة
على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت الى غير ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فيعدى الحكم
الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد
للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون
بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما ثبت القضاء بسبب التفويت
الذي يوجب القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوت فعندنا يجب القضاء في الفوت

وعنده لا وقيل الفوات ابتداء قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا
يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات او بالتفويت وقضاء الحضر في السفر
اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا
يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان
المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم
مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعـ
وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول
كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب
ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل
وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر
يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب
القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان
القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف
فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف
الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم
الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم
الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان صوموا النفل

ويشتغلوا فيه والحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم النذر الى هذا الرمضان الثاني اصلا

قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لزمه مع من الصوم فلا يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المص في بيان تقسيم الاول والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها ثم يعني ان يقول والاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء ونعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ونعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ونعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه

كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ ولم يتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم فلما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره للتوضي او نوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلي ركعتين كما لو كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يتغير

بمسافر بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال منها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي امهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيته ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا

تخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور
بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا ثم اعتق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق
حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق لما ان المبيع كان موقوفا على اجازة المالك
فاذا لم يجز بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بالعدام وينفذ اعتاقه فيه
دون عتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة
لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولو كانت
ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ من بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء
فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم
مسامحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء ويعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء
ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل يناقضه وهذا القضاء
لا بمعنيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير
للقضاء بمثل معقول اي قضاء الصوم للصوم فانه معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة
الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل
غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه
او زبيبه او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لا بدل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدیۃ طعام مسکین علی ان تکون کلمۃ لا مقدرۃ ای لا یطیقونہ او تکون الہمزۃ فیہ للسلب ای یسلبون الطاقۃ لیدل علی الشیخ الفانی واما اذا حملت علی ظاہرہا فہی منسوخۃ علی ما قیل ان فی بدء الاسلام کان المطیق مخیرا بین ان یصوم وبین ان یفدی ثم نسخ بدرجات علی ما حررتہ فی التفسیر الاحمدی

وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع ہذا نظیر للقضاء الذی ہو شبیہ بالاداء یعنی ان من ادرک الامام فی صلوۃ العید فی الرکوع وفاتت عنہ التکبیرات الواجبۃ فانہ یکبر فی الرکوع عندنا من غیر رفع یدلان الرکوع فرض والتکبیرات واجبۃ فیراعی حالہما علی حسب ما یمکن واما رفع الید فی التکبیرات ووضعہما علی الرکبتین فی الرکوع فکلاہما سنۃ فلا یترک احدہما بالآخر وہذا قضاء من حیث الذات لان محلہا القیام قبل الرکوع وقد فات لکنہ شبیہ بالاداء لان الرکوع یشبہ القیام لقیام النصف الاسفل علی حالہ ولان من ادرک الامام فی الرکوع فقد ادرک الرکعۃ مع جمیع اجزائہا من القیام والقراءۃ تقدیرا فالاحتیاط ان یوتی بہا فیہ وعند ابی یوسف رح لا یقضی ہذہ التکبیرات فی الرکوع لانہ قد فات محلہا کما لا یقضی القراءۃ والقنوت فیہ ووجوب الفدیۃ فی الصلوۃ للاحتیاط جواب سوال مقدر تقریرہ ان الفدیۃ فی الصوم للشیخ الفانی لما کانت ثابتۃ بنص غیر معقول ینبغی ان تقتصروا علیہ ولم تقیسوا علیہ من مات وعلیہ صلوۃ مع انکم قلتم انہ اذا مات وعلیہ صلوۃ واوصی بالفدیۃ یجب علی الوارث ان یفدی بعوض کل صلوۃ ما یفدی لکل صوم علی الاصح فاجاب بان وجوب الفدیۃ فی قضاء الصلوۃ للاحتیاط لا للقیاس وذلک لان نص الصوم یحتمل ان یکون مخصوصا بالصوم ویحتمل ان یکون معلولا بعلۃ عامۃ توجد فی الصلوۃ اعنی العجز والصلوۃ نظیر الصوم بل اہم منہ فی الشان والرفعۃ فامرنا بالفدیۃ عن جانب الصلوۃ فان کفت عنہا عند اللہ تعالی فبہا والا فلہ ثواب الصدقۃ ولہذا قال محمد فی الزیادات تجزیہ ان شاء اللہ تعالی والمسائل القیاسیۃ لا تعلق بالمشیۃ فعلم انہا تطوع

بالوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء رجاء القبول منه ان شاء الله فکذا ہذا کالتصدق بالقیمة

عند فوات ایام التضحیة ای کوجوب التصدق بقیمة الشاة ان نذرها الفقیر او اشتراها وملکها

او بعین الشاة ان بقیت حیة عند فوات ایام التضحیة ایضا للاحتیاط کالفدیة للصلوة فہو تشبیہ

بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقریرہ ان ما لا یعقل شرعا لا یکون له قضاء وخلف

عند الفوات والتضحیة ای اراقة الدم فی ایام النحر غیر معقولة لانه اتلاف الحیوان فینبغی ان لا یجوز

قضائها بالتصدق بعین الشاة او بالقیمة بعد فوات ایامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقیمة

او بالشاة بعد فوات الایام للاحتیاط لا للقضاء وذلک لان التضحیة فی ایامها تحتمل ان تکون

اصلا بنفسها وتحتمل ان تکون خلفا بان یکون التصدق بعین الشاة او بقیمتها اصلا وانما نقل

الی التضحیة لعارض الضیافة لان الناس اضیاف الله تعالی فی ہذہ الایام والضیافة انما تکون

بالطیب الطعام وہو عند الله اللحم الذکی الذی ارق منه الدم لیکون اول تناول الناس من طعام

الضیافة المکرمة فما دام کانت الایام موجودة قلنا ان التضحیة اصل براسها وعملنا بالمنصوص

واذا فاتت الایام صرنا الی الاصل وقلنا ان التصدق بعین الشاة او بالقیمة ہو الاصل

محکما به ثم اذا جاء العام الثانی لم ننتقل من ہذا الحکم ولم ننقل بقضائها علی ما کان فی العام

الاول ثم لما فرغ المصنف من بیان انواع القضاء فی حقوق الله تعالی شرع فی بیان انوعه

فی حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وہو السابق او بالقیمة ای من انواع القضاء

ضمان الشیء المغصوب بالمثل فیما اذا غصب مثلیا واستہلکه ووجد المثل فیما بین الناس او بالقیمة

فیما لم یکن له مثل او کان له مثل ولکن انصرم عن ایدی الناس فہذا نظیر القضاء بمثل معقول لان

المثل والقیمة کلاہما مثل معقول اما الاول فظاہر وہو مثل صورة ومعنی واما الثانی فہو نظیر مثل

معنی وان لم یکن صورة ولکن الاول کامل والثانی قاصر ولہذا قال وہو السابق ای المثل

الصوری سابق علی المثل المعنوی فما دام وجد المثل الصوری لم ینتقل الی المثل المعنوی ففیه تنبیه علی ان القضاء بمثل معقول نوعان کامل وقاصر لایقال مثل ہذا تحقق فی حقوق العباد فان قضاء الصلوٰة بالجماعة کامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم یتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوٰة منفردا کامل وبالجماعة اکمل ولایقیسون حال القضاء علی حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال ہذا نظیر للقضاء بمثل غیر معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بکل الدیة والاطراف المقطوعة خطأ بکل الدیة او بعضها غیر مدرک بالعقل اذ لامماثلة بین الآدمی المالک المبتذل وبین المال المملوک المتبذل وانما شرعها الله تعالی لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا کان عمدا لتحصل المساواة واداء القیمة فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینه ہذا نظیر للقضاء الذی فی معنی الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل امرأة علی عبد بغیر عینه فحینئذ ان اشتری عبدا وسطا وسلمه الیها فلاخفاء له اداء وان ادی الیها قیمة عبد وسط فهذا قضاء لکنه فی معنی الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلابد فی قطع المنازعة بینهما من ان یسلمها عبدا وسطا والوسط لایتحقق الا بالتقویم لیکون قلیل القیمة ادنی وکثیر القیمة اعلی واوسطها بین بین فکان المرجع الی التقویم فلهذا کانت القیمة فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاها بالمسمی تفریع علی کونها فی معنی الاداء ای تجبر المرأة علی قبول القیمة کما لو اتاها بالعبد المسمی تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمة ثم ذکر المصنف رح تفریعین لابی حنیفة علی قوله وہو السابق فقال وعلی ہذا قال ابو حنیفة فی القطع ثم القتل عمدا للولی فعلهما ای لاجل ان المثل الکامل سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفة رح فی صورة قطع رجل ید رجل عمدا ثم قتله قبل ان یبرأ ینبغی للولی ان یفعل مثل ما فعل القاتل فیقطعه اولا ثم یقتله لیکون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فینبغی ان یکون کذلک من الولی رعایة للمثل الکامل ولو اقتصر علی القتل جاز له ایضا لانه

عفا عن البعض موجبه قصاصا كما اذا عفا عن كل واحد منهما القصاص الولي الا بالقتل لان موجب القطع

دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ منهما فهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها

وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس

فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان

احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين

فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد

فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه والضمان المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل

الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر

مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن

المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو

مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان

بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالامثل التي هي

ذوات القيم وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل قيمته كان رد الاصل واذا عجز عنه

بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل القيم رد العين ثم اذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز

عن المثل يظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع

لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن تظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما

نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او

قاصرة صورة او معنى فرع عليها المتن ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وان لم

لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعاً المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف
على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً قلنا جميعاً يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمداً رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع غصبه رجل بالاتلاف وهو كذا بالاستيفاء
وصورته ان رجلا غصب فرساً لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا
جميعاً انه لا تضمن هذه المنافع يعني ابا المنافع فقط لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك
دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين
راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى
زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا
تاثيراً في ايجاب الاصول والفصول جميعاً ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول يضمنها
بالمال بقدر العرف في كرائها الى ذلك منزل قياساً على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن
لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعاً والزوائد تضمن
بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك ضمير النص عن الاستهلاك
بالاتلاف لم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياساً على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن لقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن ايضاً يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول
شيئاً من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاصهم

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن

ابدال الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل حصل

ثم يضمن ذلك لاجل اوليائه هذا القاتل اما قصاصا او دية على حسب تحقق موجبات

لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان الملك لا يضمن اذا

شهد رجلان بانه طلق امراته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان

فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا

فما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمراة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا صورة

البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند

النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا

شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد

بالطلاق بعد الدخول لانهما اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر لا

لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او تطاوع ابن الزوج

فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من يد

الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في

بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد

ان يكون المامور به حسنا عند الله تع قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم

والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ولا دخل فيه للشرع وعند

الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى حسنه لعينه والى غيره وتقسيم

كل منهما الى قسمين فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

حسنة فی ذاتہا وضع لہ ذلک من غیرہ وسقطہ وہذا انثنا انواع علی ما قال وہو اما ان لا یقبل السقوط

او یقبلہ ای لا یقبل ذلک الحسن السقوط من المامور بہ بان یکون واثما حسنا دائما امورا بہ علی المکلف وجوبا

دایما او یقبل السقوط فی حین من الاحیان لعذر من الاعذار او یکون ملحقا بہذا القسم لکنہ مشابہ لما

حسن لمعنی فی غیرہ ای یکون المامور بہ ملحقا بالحسن لعینہ لکنہ مشابہ الحسن لغیرہ فہو ذو جہتین وانما جعلہ

من اقسام الحسن لعینہ اعتبار اللاصل کما ستقف علیہ فیما بعد ولکن فی التقسیم مسامحۃ والوجہ ان یقول

ہو اما ان یکون لعینہ بالذات او بالواسطۃ والاول اما ان لا یقبل السقوط او یقبلہ وقد وقع التسامح

منہ فی ہذا التقسیم کثیرا کالتصدیق والصلوۃ والزکوۃ نشر علی ترتیب اللف فالاول مثال لما لا یقبل

السقوط فان التصدیق لازم علی المرء ولا یسقط عنہ ما دام عاقلا بالغا ولہذا لا یزول حال الاکراہ فان

اکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر یجوز لہ التلفظ باللسان بشرط ان یبقی التصدیق علی حالہ فالاقرار یقبل

السقوط والتصدیق لا یقبلہ قط وحسن التصدیق ثابت بعینہ لان العقل یحکم بان شکر المنعم الخالق

واجب والثانی مثال لما یقبل السقوط فان الصلوۃ تسقط فی حال الحیض والنفاس کالاقرار بالاکراہ

وحسن الصلوۃ فی نفسہا لانہا من اولہا الی آخرہا تعظیم للرب بالاقوال والافعال وثناء علیہ

وخشوع لہ وقیام بین یدیہ وجلسۃ بحضورہ وان کانت الکمیات وتعداد الرکعات والاوقات

والشرائط لا یستقل بمعرفۃ العقل ومحتاجا الی الشریعۃ وقد نبہت انا الاسرار ہا فی المثنوی المعنوی

والثالث مثال لما یکون ملحقا بالعینیۃ ومشابہا بالغیر فان الزکوۃ فی الظاہر اضاعۃ المال وانما حسنت

لدفع حاجۃ الفقیر الذی ہو محبوب اللہ تعالی وحاجتہ لیست باختیارہ بل بمحض خلق اللہ تعالی کذلک

وکذا الصوم فی نفسہ تجویع واتلاف للنفس وانما حسن لقہر النفس الامارۃ التی ہی عدو اللہ تعالی

وہذہ العداوۃ بخلق اللہ تعالی لا اختیار للنفس فیہا وکذا الحج فی نفسہ سعی وقطع مسافۃ ورؤیۃ امکنۃ

متعددۃ وانما حسن بشرف فی المکان الذی شرفہ اللہ تعالی علی سائر الامکنۃ وتلک الشرافۃ لیست

باعتبار ان الكلمة ان يحقق اسم قيم كذلك فصار كون هذه الوسائط لم تكن مامة فيا بين مخالفت حسنة

لعينه او لغيره لمشتمل على قوله لعينه اى احسنها الا ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه

هو ذلك الغير والمامور به داخل له فيه وهو تقسيم النوع الثاني على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى

بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به

في هذا التقسيم ولشتبه مسامحات الاول ان ضمير هو راجع الى غيره وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه

انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل

لا بد ان يوجد المامور به لفعل آخر فهو كالمسمى كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج

الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا الحسن في شرطه وهو القدرة

يعني لا يكلف الله تعالى احدا بامر من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا الغير حسن فهذا القسم

ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان

التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وثانيا وهو انه جعله ساد سا جامعا لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان

جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور

به بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره

كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فاهذه القدرة صارت اوامر

الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا

قيده بها بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل

القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح

في مثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء

مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تبرد و تنظيف للاعضاء و اضاعة

أي مولانا عبد العلي رحمه الله

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد ولا الفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود ولا الفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضميرا لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة الحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها مقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة
فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم
والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة
حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء او خلفه
وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا
القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي
يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة
اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء
كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد هو القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو
قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف
مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر ويزيد لفظ ادنى ليفرق بين
المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن به العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن به العبد فلا يرد ما يتوهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد بالاداء لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان
من عليه الف صلوة يقدر في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق
وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة
الاولى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات
موجودا متحققا في الحال بل يكفي مبهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله
يوجد فيه الاداء والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلوة

الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس ثم المراد بآخر الوقت الذي لا يسع
فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الوجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداد
بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة
كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه العشي الصافنات الجياد وكادت الشمس
تغرب فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل في نص
القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان
لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي كما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف
الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان
في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضي
وانما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول او كامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف
على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني وسمي هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف
لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه وجب من الابتداء
بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من الابتداء لا انه كان وسعا
ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة
شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى
الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر
الصرف حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني
ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط
النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

قوله بهلاك المال اي النصاب والخارج ... قوله لان التمكن اي القدرة الممكنة ... قوله اصل المال

٤٧

اذ لو بقيت عليه لم يكن الاداء وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف
ما اذا استهلكه اذ يبقى عليه زجرا على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب
يبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من العين
كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر الباقي باق بقدر حصته
وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الكلفة فيه كان بعض النماء فاذا اشترط قيام تسعة
الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من
التصدق بطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود حصص الباقية وكذا الخراج كان
واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغيره
فان عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر
الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض
واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للكلفة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط
لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة
يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان
الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب
واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء
وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا يرى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو ملك
النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي
كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب فلما لم يلزم فيه

قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن
بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطراداً فقال وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به
اذا أتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان
فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء
وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى
ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز
المؤدي اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء
الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول
الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده
واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والحج الصحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند
ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه مكروه شرعاً
والطواف محدثاً مأمور به مع انه مكروه شرعاً قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل لمعنى
خارج وهو التشبيه لعبدة الشمس في كون الطائف محدثاً ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة
الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بالامر من ان
موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه
ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضاً ثم نسخت فرضيته
وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء النجاسة
كان واجباً على بني اسرائيل وقد نسخ مع فرضيته وجوازه وهكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما ثبت
جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى خيرا غيرها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانها بعد وجود السبب اي ملك النصاب والرأس ووجود الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيد ان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون منافيا للموضوع ومقيد به اي الثاني مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المأمور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمها او تجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

٥٠

فيلزم منه هذا القول بجعل السبب هو الجزء المتصل بالاداء تامل قوله من الاجزاء الخ بيان ما قوله وهذا اى الاضافة الى الجزء الناقص

عن الاداء فاذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفاً ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سبباً للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلاً وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سبباً لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء

الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سبباً لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت ينتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

عند زفر رح فلا ينتقل السببية عنه الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان تحولها الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لا اهتمام بشانه عند الجمهور حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه فصرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت ثم يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا لكونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل ثم تجب الصلوة كاملة

فلا تتأدى الا في الوقت الكامل واليه يشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص

بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص لانه لم يؤده في اجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الكامل فانه لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار كثرة اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل ويتأدى عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول واتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو سبب الوجوب فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما لزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع وقد يجعل هذا

القدر من الكراهة عفوا ومن حكمه انه لا ينبغي التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط

نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا

صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت

اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نومه ونسيانه

لا يسقط التعيين عن ذمته لانما جاء الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة

لا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او وسطه او آخره لا يتعين بتعيينه

اللساني او القصدي الا بالاداء فعلى اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان

لم يؤد فيتعين بل في جزء آخر الشيء عندنا كالحانث في اليمين فانه يتخير في كفارتها بين ثلثة

اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين احدها باللسان او بالقلب

لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيرها عينه او لا يكون مؤديا

او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني

من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا لكون الاول ظرفا وهذا معيارا

والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم

يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل

الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب

صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرناه كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر

ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير

غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم لصيغ غير الفرض منفيا في رمضان كما

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين
يقول الصوم عند نويت لفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها
ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لا بد من تعيين النية قياسا
على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى
وهو خير الامور اوسطها وهو ما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على سوق
اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف
ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب
لا ضد العمد فان العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح
استثناء من قوله اي فيصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان
عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب
آخر وتقييد بالمسافر لان الشهر هو جوز في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار تيسيرا فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر ليس بخلاف
المريض فانه لو نوى النفل او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز
التقديري فاذا صام وتحمل المشقة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار
وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في
التطبيق بينهما ان المرض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض فهو عجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن
فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله نوى واجبا آخر اي في صوم النفل
للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة
عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه
لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا
والدليل الثاني انه انما يترخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه الى
منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا
الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم
لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان عطف على
السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار
بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه
ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر
واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه من
اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان
في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا
بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام
ولقضاء رمضان في البعض الآخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين
من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق
من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومثلها في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون

الليالي محل وتشترط فيه نية التعيين على الكل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط

في هذا القسم الثالث من الوقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء والنذر ولا يتادى

بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لان

ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل لم يعين من الليل الصوم لما

هو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل

ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع

الامساك لمطلق الاصلية لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يتحمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما

صام يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء

رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين

وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون

مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع المؤقت يعني

او يكون وقتا للموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظير وقت

الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من جهتين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة

ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا

ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد

يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني

والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت

مضيقا لا بد له ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح

اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح حتى لا

لمحمد رح اي لا بد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان
الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يرخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط
ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا
مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته
وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة
ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل هذا
من حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف
ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه
سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل
ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها
من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتأدى
بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع
في بيان كون الكفار مامورين بالامر او لا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالشروع
من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او موالاة
القلب للسان او نحو ذلك كذا يليق بهم العقوبات لان العقوبات هي الحدود والقصاص
اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى
بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب
لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا

بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا فانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا اختلاف يعني ان الكفار
مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة
بالاتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون
بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة كذا قالوا وقد فسر في التفسير
الاحمدي بالمذهب جيدا فتامله واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم
مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها
بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلهذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم
صلوا بعقد الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل
الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما
عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات
التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس
ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

واما الايمان فلا يحتمل السقوط من اهله لانهم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود
كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف
والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما
ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره
وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي
اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض
المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر
عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على
قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه
اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض
الاحيان ومنفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع
الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل
العقل مما يجزم به لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال
لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع
فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع
اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم
في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

اعتراض علينا وهذا المعنى لازم بهذا الوصف كالنهي عن الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ثم
الجزء ووصف الكل فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع بخلاف الفاسد في نفسه كالبيع الباطل ولا ينافي هذا
وانما الفساد في الفعل يجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت
من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها والصلوة لم تكن فاسدة بل كروهة تلزم
بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاوراً فان البيع في ذاته
امر شرعي مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب لقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى ما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك
عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري كلاهما
في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع كبيع الفاسد
يفيد الملك بعد القبض وكذلك وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى
وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة
في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان
توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن
فيه والاعمل له فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع
على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول فالمراد بالافعال الحسية ما تكون
معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فبقيت
معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يرادان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع
فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم القرائن يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه
كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل ومن الامور الشرعية يقع على النهي يصلح

وصفاً عطف على قوله عن الافعال الحسية اي والنهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي
اتصل به القبح وصفاً اعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفاً والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها
الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك
في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة
المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند
الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين
والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي
دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه ان المقتضي يبطل وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا
فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول
ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه
والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز
ماء يقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل
بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه
يبطل به المقتضي اعني النهي لانه اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا ويبطل الاختيار فاختياره
كما سياتي ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره
ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار
الفعل فيه من جانب الشارع مع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه
جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

وقبيحا باعتبار وصفه لا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في اقسام الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اي بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي فقط لا يصح نفيا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام

فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كانت هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال وفيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهو مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل للشرط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين والمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة رح وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هولاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي فان محل البيع هو المال وهو لا يسوى بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد النظ

٦٢

النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع
الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة
يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها
في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان
مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف
الى القبيح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله تحقيقا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل
اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في
الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكماله
الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض
وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف
على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر فهو دليل ثان
للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه
والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمة مطوية نشأت من قوله
فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه
ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية
فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا
حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

وهي اربع حرمات حرمة اباء الواطي وابنائه على الموطوءة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها على الواطي فهذه الحرمات
الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه
من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان الزنا مفض الى الزنا والزنا
مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي تحريم على الولد او لاب الواطي وابنه
اذا كانت انثى وامهات الموطوءة وبناتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على
الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انما خلق من مائهما واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى
الشخصين جميعا فصار كأن الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته
فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك لدفع الحرج وكذا تتعدى هذه
من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما
ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك
عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون
سببا لامر مشروع هو الملك حتى اذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب
بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه السابق لانه لو لم يملك الغاصب
المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز
فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن
الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا هلك في يده يضمنه
ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك
لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لشرعية وهو
الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له المنفكة عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه
بدار الحرب حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ
انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فاتت اليد والملك فكان استيلاء
على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء
الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال
واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع
لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا
خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا
واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه
يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة
الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد
على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام
فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب
التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله

فيما بينا ولرد على من قال لا يوجب العمل الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على

قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد

خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر

الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص منه البعض كان احتمالا

ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص

اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ

بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرينون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشي بمعنى

بعرفات وحديثهم ما روي انس بن مالك رح ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم

وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها

فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع

ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته

وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندنا هو منسوخ

بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لما كول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول

ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره وعند ابي يوسف رح يحل

في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن

صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن عماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه

من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو حديث الزجر

ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على

كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخ بالاتفاق

لانها كانت فى ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما تاييد لمقدمة ممنوعة مما قبل وهى ان العام مساو للخاص بمسألة فقهية وهى
انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان
آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثانى على السواء وذلك
لان الخاتم عام اى كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد
ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام
مفصول وقع التعارض بينهما فى حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص
بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة
فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثانى وعند ابى يوسف رح يكون الفص للثانى البتة سواء
اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد وفاته لا فى حياته فكان الموصول والمفصول
سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان
مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان فى هذا
المقام عامين يختلف فيهما الشافعى رح مع ابى حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابى حنيفة
وليس كذلك تقرير الاول ان فى قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله
عليه عامدا او ناسيا فينبغى ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسى
من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان نخص العامد منه ايضا
بالقياس على الناسى وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق
فى الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثانى ان فى قوله تعالى ومن دخله كان
آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل فى البيت بعد قتل انسان او بعد قطع الاطراف او دخل

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل
في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع الاطراف فقلتم انه يقتص منه في البيت فقلنا
ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس
على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق
تحت هذا العام الا الآمن من غير الجناة فاجاب المصنف رح من جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز
تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي
وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد قتل عن قوله
ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين
ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل
في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو في معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد
وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف كالاموال
ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله
بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن
مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان آمن
الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رح لما فرغ عن
بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص بما اورد وفيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب
بدليل وشبهة بالذهنية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به

عـه اى مولانا عبد العلى رح ١٢ منه

اى بان يلحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعية ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص فى الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجئ تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجئ هكذا قالوا وعند الشافعى رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخى مجازا عندنا ايضا ونظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الربوا منه الربوا وهو فى اللغة الفضل ولم يعلم اى فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ نظير المخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رضه خرج النبى عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اى بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعى رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله فى تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى على الشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعى كلا الشبهين ونوفر حظا كل منهما على تقديرى كون الخصوص معلوما او مجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر

قوله على الشبه الاول اى شبه الاستثناء قمر الاقمار

عليه اهل المذهب الثاني وهو ان تقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضته لتعليل النص واذا قبل التعليل فلا ندري كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين فقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه المجهول لا الفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما

بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المتعينين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب يصح مبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء

وزيادة شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع شبه الناسخ لم يعتبر
ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح
شبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته ذلك وذلك ربوا وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم
العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء
المجهول لان كل واحد منهما البيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى
بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك
اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا
قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة
بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل
الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء
في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب
بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل
في البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف

ما اذا فصل الثمن بان یقول بعت ہذا الخمس مأتہ فانہ یجوز عندہما خلافا لابی حنیفۃ رح لجعل قبول ملکیس بمبیع شرطا لقبول البیع وقیل انہ مبنی کما کان اعتبارا بالناسخ لان کل واحد منہما مستقل بنفسہ بخلاف الاستثناء ہذا ہو المذہب الثالث فہؤلاء قد افرطوا فی حق العام بابقائہ قطعیا کما کان وشبہوہ بالناسخ فقط من حیث استقلال الصیغۃ ولم یلتفتوا الی رعایۃ جانب الاستثناء قط فان کان دلیل الخصوص معلوما فظاہر ان الناسخ المعلوم لا یؤثر فی تغییر ما بقی من الافراد الغیر المنسوخۃ وان کان مجہولا فالناسخ المجہول یسقط بنفسہ ولا تؤثر جہالتہ فی تغییر ما قبلہ وصار کما اذا باع عبدین وہلک احدہما قبل التسلیم تشبیہ لدلیل ہذا المذہب بمسألۃ فقہیۃ مذکورۃ فانہ اذا باع عبدین بثمن واحد بان قال بعتہما بالف ومات احد العبدین قبل التسلیم یبقی البیع فی الآخر بحصتہ من الالف لانہ بیع بالحصۃ بقاء وکانہ نسخ البیع فی العبد المیت بعد انعقادہ وہو جائز وہہنا مذہب رابع مذکور فی التوضیح وغیرہ ولم یذکرہ المص وہو ان دلیل الخصوص ان کان مجہولا یسقط الاحتجاج بہ علی ما قالہ الکرخی وان کان معلوما فکالاستثناء وہو لا یقبل التعلیل فیبقی العام قطعیا علی ما کان قبل ذلک ولما فرغ المص عن بیان تخصیص العام شرع فی ذکر الفاظہ فقال والعموم اما ان یکون بالصیغۃ والمعنی او بالمعنی لا غیر کرجال وقوم یعنی ان العام علی نوعین احدہما ما تکون الصیغۃ والمعنی کلاہما عاما والاعلی الشمول بان تکون الصیغۃ صیغۃ جمع والمعنی مستوعبا فی الفہم منہ والآخر ان لا تکون الصیغۃ دالۃ علی العموم ویکون المعنی مدلولا بالاستیعاب ولا یتصور عکسہ لان انفکاک المعنی عن اللفظ العام الموضوع غیر معقول الا بالتخصیص وذلک شیئ آخر فالاول مثالہ رجال ونساء وغیرہما من الجموع المنکرۃ والمعرفۃ والقلۃ والکثرۃ لکن فی القلۃ من الثلثۃ الی العشرۃ وفی الکثرۃ قیل من الثلثۃ وقیل من العشرۃ الی ما لا یتناہی لکن ہذا اختار فخر الاسلام لانہ لا یشترط الاستیعاب فی معنی العام بل یکتفی بانتظام جمع من المسمیات واما عند من یشترط الاستیعاب

والاستغراق فيه يكون الجمع للمنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله

قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه

معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط

في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء بواحد في قولك جاءني

القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطيق

رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة

الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني

انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام

او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض بالاطراد ومن في ذوات

من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام

من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه

والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو

وقد يستعمل في غيره كما سياتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا تفريع

لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة من في

نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن تحتمل البيان فان شاء الكل لا بد ان

يعتقوا جميعا عملا بالعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد

المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن

للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل

كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبيد الثاني بعض منهم

عه قرن بالكسر همدست و حریف در شجاعت و کشتی و جز آن ۱۲ منه

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني ولكنه يتعلق مشيئته بالكل ووقعه فلا يعم الا بتعيين البعض ولكن يتعين عليه انه ان شاء الكل على الترتيب صح التصدق على كل واحد انه شاء

عتقه حال كونه بعضا من البعض ثم تأمل فيه فان قال الاستاد ان كان ما في بطنك غلاما فانت

حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لتعين لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يتم

الشرط لانتقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى

فاقرءوا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسر ينافي ذلك وما يجيء بعض من مجاز الكلام

والسابر وما بنا او لم يتعرض لمثل ذلك في متن على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة

على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء

فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه لا يكون

الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة

واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل للعموم بدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه

مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت

طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان

ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول

كل فرد من الرمان ما يصلح لان يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان ما يؤكل وهو كذب لان

القشر لا يؤكل قطعا فان وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي

طالق معناه كل وقت تزوج امرأة فهي طالق فهو قصد الشيء على عموم التزوجات وثبت عموم

الاسماء فيه ضمناً لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مراراً او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمناً لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه بما بعده مجتمعة معاً حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً ان لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً والنفل هو ما يعطيه الامام زائداً على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون الكل مشتركاً بين في ذلك النفل الموعود عملاً بالحقيقة وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملاً بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معاً بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان او جماعة فيكون الجماعة نفل واحد كما هو الاول الواحد عملاً بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص وفي كلمة من يبطل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولاً فلهم توجد بل وجد الداخلون الاولون لكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ اولاً بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بها قوله اولاً او لو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

النفي خاصة دون الباقيين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون
عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للواحد
او الفرد الواحد بغير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير
المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في ما رجل في الدار
وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومه الاجماع والاستعمال
وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو
لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا له
على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها
مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها
مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة للاوصاف
كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه معنى واحد مبهم مجهول
الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا ما هو المصطلح الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي
الدالة على الواحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عند الشافعي رح في انها عامة
هو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ
رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة وغيرهما بالاجماع فاخص منها الكافرة
بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة
اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبر غير مملوكة من وجه
فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص وقلنا في هذا المقام

ضد البتة ان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول
في حق الاوصاف كالايمان مع الكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح
ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول تحرير رقبة واحدة
فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة
عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة
عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها وهذا بحسب
العرف والاستعمال والا فعموم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة
اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان
الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة
كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة
في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا
عمم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة
موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا
ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقص الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث
به وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة

لهم السرور في بال المخاطب والقاء الغم في باله

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى بين نكرة نحوية لكونه مضافا
الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة
فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته
فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب
جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم فان ضربهم دفعة يخير المولى فى تعيين
واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة
وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى اخص
الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف
لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول
وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله لا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع
ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب
يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو
مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتناول زمان وقيل فى الفرق
بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل حقه
فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب
فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك
اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس
كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين فى تعليله

على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقيم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجز ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي بهذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق والا الجنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة مع الجنس وما فوقه الجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود

م والمقدر خلافه لانه قدر انها اعيدت نكرة ٢٢ قوله لان اللام اے على الثانية

٨٠

مذكور فيما سبق ومثال ما بين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر ؎ اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ❊ فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ❊ وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما في قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه وهو باطل لم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصرح انتهى ما ينتهي اليه التخصيص في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان

النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ...

كالجموع المعرفة باللام الجنس فانها لو خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن مورد كالمرأة والنساء

نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس

فينتهي تخصيصها الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء

منكرا ما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هو لا كلها

الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده

وقال بعض اصحاب الشافعي رح والك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله

عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما

جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان

للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس

كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت من مع الميراث بقية الثقل

الفرض فان اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنته

تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمها الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف

فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة

رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المص رح الجواب

الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن

مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان

والثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام

الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث

العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط فهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انما احترز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الوجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين المجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بان اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع والمجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا بان يؤخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عده من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة وكان الاخص ورد بهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤه بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقرأ انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل القياس فقط ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد

على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا الكلام من قوله بالصيغة لكن يشترط فيه ان يكون السامع من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم متعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله بنفس الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف للشيء بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر غاية انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر والنص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني لم يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق الكلام لذلك المعنى بالجهر فهم من الصيغة ايضا وهو فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون هو محتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل التخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن لم يشتمل هذه الاحتمالات لا يفسر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام او بقوله فصار مفسرا او بان اراد الله تعالى كلمة زائدة تسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا

في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن

احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا لتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد به بحال كونه ممتنعا عن

احتمال النسخ والتبديل سواء كان لانقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات

ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد وكما

ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء وانما ازداد عليه لقوة فيه وهو عدم

احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل

والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل

هؤلاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق

حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى

شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع

وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع

فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عم لكنه يحتمل

التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان يسجدوا متفرقين

او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يتاتى

ان يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع

الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس

من قبيل التخصيص ولا مغير لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبني على التغليب وكذا

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثال المحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات فلم يكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا يعني ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارضا بينهما فرجح النص ويقتصر عليها ومثل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيرجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

او لفظ اللام لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي
به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا
تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي
لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود
في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد
فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض
المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية
على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص
في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى
لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله
تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام متردد
بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم
الكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان نشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد
يسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب في الخفاء
بترتب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء
وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير
تغيير لباس وهيأة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والظاهر ان يقول بعارض من غير الصيغة

كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع
وتأكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه
وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة اي معنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فيظهر
المراد فيحكم في الزيادة على حسب العلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان كما في آية السرقة في حق
الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد
لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان
فتأملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال
محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه
واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد
للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل
النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز
بالمكان مع ان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على
كل حال لقوله عم من نبش قطعناه وقلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه مثاله فهو
الرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه وهيأته فهي زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي
فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا احتاج الى النظر ثم الطلب ثم التأمل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل اولا هو اعتقاد
الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لاي معان يستعمل
هذا اللفظ ثم التأمل فيه بانه اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم

انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجىء تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعـ انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعـ انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باية كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعـ قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعـ ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعـ كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعـ اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره الخفى

يدرك بمجرد الطلب والتأمل بخلاف المشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلث طلبات الاول للاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لم يوقف عليه الا بالاستفسار عن الناس ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يرجى طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها مشتملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تأملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وهو غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله ادوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شئ حتى تبلغ مائتي درهم وكذا في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ذلك النصاب علة وحولان الحول شرط وكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال الباقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار ففرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

شأنا فيه وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال فلهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين
لنا ابواب الربوا فلهذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا
فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى
اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل
يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في
حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم
بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون
تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع
المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض يقول الراسخون
بدون الواو وبعضهم ويقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله
والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منهم فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني
ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه
فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس
على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء
فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله
لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوى الجاهل
ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم الاطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها تقطع كل كلمة منها عن اخرى
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى بل لا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة
لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش
استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا
الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام
التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به
ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما
والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص
فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع الذي من الاوضاع المذكورة
وفي المجاز عدمه فيها في الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني والاستعمال
اما مجازا او على انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة
تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى
خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم
لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين
المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مما لا مناسبة
بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام
قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها
لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

93

ضروريا كانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها لكنا قلنا اولا انما
ان الحكم يتعلق بالمجاز مع قدرته على الحقيقة كرامة لبلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة
ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يتبرى اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم
حمله عليها لخيبه يتجاوز الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض عاما فيما يحويه
لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام
وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع ويجاوره
لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي رح يقدر لفظ الطعام فقط اي لا تبيعوا
الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن
نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان مطعوما
او غيره ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رح
لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم
التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز
هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينفى عما يصدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه كالاب اب فانه لا يصح ان ينفى انه
ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح
ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال
انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير
من الاحكام اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار

لا يزاحم الاصل فيكون التقدير لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعى رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فى الموضعين فقال فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعى رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فى المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فى قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجئ هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح فى الاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة

الكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فتثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي رح حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ مستعملا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهري لشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما فنحن لا يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال في المفرد ح او رد في ذلك تمثيلا تشبيها المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

حتى يصير الرهن وكالة بطريق الملك لان حق المرتهن كان متعلقاً بالمالية فاذا انهى عاد حق المالك
الى اصله فيمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيرهما
ثم شرع المصنف في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة
والمعتق بالواسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازاً فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق
ومعتق جميعاً تبطل الوصية ما لم يبين احدهما دفعاً للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل
معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى
حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق
نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف
الباقي من الثلث مردوداً الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة
فيستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان عطف على قوله ان الوصية يعني
لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر
من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل
الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف
بالزبد فان لم يكن نياً بل كان مطبوخاً او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء
لا يسمى خمراً ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمراً باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء
زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة
في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضاً لان اللفظ يطلق

لما تيممنا لهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وهو قوله

تعالى وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما

مرادان هنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد

فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس الجماع فالتيمم فيه لاجل

الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان

تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه

بل انما هو خلف عن الجنابة فقط ففي الامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز

وفي المثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير

والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في

المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه وانما

فرغ من التفريعات شرع في ذكر اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على

الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان الحربي اذا استأمن الحربي من الامام وقال

آمنونا على ابنائنا ومواليناندخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء

مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما

تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة

بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء دخل في ظاهر الابناء الابناء في قولهم

يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق مجازا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا

ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما

اذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناولهم

لبقاء الاسم للاجداد والجدات فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق بالابناء وابناء الابناء والموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس منا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه ويصير مكاتبا عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او جعل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط

وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا ومتنعلا في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا ومتنعلا فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا ومتنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله

في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز
لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان
بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا
او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سوال آخر
تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل
وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا
المثال بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل
للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك
بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة
يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل
ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت
المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب
المضاف اليه او العامل فقال الضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد
باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان
احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر
هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم رجب
جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين
او نوى اليمين فقط ولم يخطر بالبال النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين
معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة

لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة فتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المعترض بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله لله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلهذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والاثنين للشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات

شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى هو الاستعارة في عرف الاصوليين مرادف للمجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باتفاقهما وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكأنه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة بمعنى الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر متصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا له او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان السبب متصل بالمسبب يجاوره صورة وكذا المعلول متصل بالعلة يجاورها كالملك متصل بالشراء وكالملك

يتصل بملك الرقبة والاتصال معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اى العلاقة فى المعنى

الذى شرع المشروع لاجله حال كونه باية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوى فى المحسوسات

كالاتصال بين الكفالة والحوالة فى كونهما توثيقا للدين و بين الصدقة والهبة فى كونهما تمليكا

بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض انواع الاتصال

الصورى ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اى الاتصال

من حيث السببية والتعليل متنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان

علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم

ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية

اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين والاصل فى الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه

ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى

به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة

العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل فى الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل

فى الملك والاصل فى الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد فباعه ثم

اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف فى صورة الشراء لا فى صورة الملك باعتبار المعنى

الحقيقى وان قال اردت باحدهما الآخر يصدق فى الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق

نصفه الباقى فى صورة ما نوى الشراء بالملك ثم لم يعتق فى صورة ما نوى الملك بالشراء

ولكن القاضى لا يصدقه فى هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما فى هذه النية بكذا قالوا

واعترض عليه بان فى الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين فما ينبغي ان لا يصح
قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله
اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه
لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح
ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تخلل
بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه
اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي
بعده الا بالنكاح وكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت ملك
الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد
به انت طالق او يقول بعت نفسي منك ويريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد
انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت
والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة
وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل
الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الاستعارة
من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبنى
على السراية واللزوم فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد
والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان ام

انما هو سبب لزوال ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال و اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن حصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد به ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة ترتيبا لقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح و اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان

صباه عطف على قوله فيصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز وهو الذات
فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي مادام صبيا وترك التوقير
اذا كبر وهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي الى ثلثة مفاسد
لانا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم لزوما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر
وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار
مقصودا بالحلف حينئذ وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيما [illegible]

وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة
خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة
في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة وغالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية

كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان
ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال
في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ايضا بان
يراد بالحنطة ما فيها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف
لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل
البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده
يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب
من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

كالابن مع الاب ١٢

بالاتفاق هذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر

وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فيشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكم مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان الانشاء موضوع لاجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه

ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة رح قال
في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه
صحيح العربية بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة الغير ولم يمتنع
عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع
ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر سنا
ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي
محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون
حرا على الاب ابتداء وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة
المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق فلا يقال
فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود
بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي
معروفة النسب ويولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانها اذا كانت المرأة
معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه
فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان
مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية
تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه

فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب فقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه ثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة والقوة

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء والعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف
لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وفيه تمسك الكرخي
في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل مأخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف
بائع اللحم ونظيره مملوكي في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع
الوجوه يدا ورقبة بل رقبة فقط ويتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في
معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وكمسألة الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف
لا يأكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به تلذذا وما لكونه زائدا على ما يقع به قوام
البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون في
قوام البدن ويكتفى بها في بعض الاعصار للغذاء فلا يدخل في اسم الفاكهة فلم يحنث بها وذا كالطرار في السارق
وان كان فيه كمال ليس في السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس مغيرا لمعنى الاصل بل مكمل
له من قبيل دلالة النص فيشمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف
زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومعرف لعدم الحنث بذلك كله لانها من اجزاء الفواكه هذا اذا
لم ينووا اما اذا نوى ذلك حنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية
التحقت به سواء كانت سابقة او متأخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا
فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت
حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ والاعلى للعموم حقيقة

اي العنب والرطب والرمان ١٢ منه

عه مولانا عبد السلام الاعظمی رحمه ١٢

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت بها الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم رح يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغرمه باق في حقوق العباد

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالكلام خطاء فلا يصح التمسك به للشافعي رح
في ابقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء العراقيين وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتداة تتمة لقوله
وبدلالة محل الكلام جئ بها رد الزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم
في قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة
من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها حقيقة لا انه المنع من ان يقال
حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل
ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا
عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني
كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على
تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين
لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف مشو ه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز اورد ما يليهما بحث حروف المعاني فقال ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي يتصل
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت
بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بالمعاني عن
حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب
المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق
الحروف على ما ذكر هنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

اکثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غیر تعرض لمقارنة ولا ترتیب یعنی ان الواو
لمطلق الشرکة فان کان فی عطف المفرد علی المفرد فالشرکة ثابتة فی المحکوم علیه او به وان کان فی
عطف الجمل فالشرکة فی مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا یتعرض للمقارنة کما زعمه بعض
اصحابنا ولا للترتیب کما زعمه بعض اصحاب الشافعی رح فاذا قیل جاءنی زید وعمرو یحتمل انهما
جاءاک معا او تقدم احدهما علی الآخر وحجة الشافعی رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله فی قوله تعالی
ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبی عم منه الترتیب وقوله تعالی وارکعوا واسجدوا فان
تقدیم الرکوع علی السجود واجب والجواب عن الاول ان النبی عم لعله فهم الترتیب من وحی غیر متلو
وانما احال علی الآیة باعتبار ان التقدیم فی الذکر لا یخلو عن الاهتمام والترجیح وعن الثانی انه
معارض لقوله تعالی واسجدی وارکعی خطابا لمریم فان تقدیم السجود علی الرکوع لیس بفرض بالاجماع
وفی قوله لغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر یرد علینا
وهو انه اذا قال احد لامرأته الغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند
ابی حنیفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتیب عنده فیقع الاول منفردا ولم یبق
المحل للثانی والثالث وللمقارنة عندهما فیقع الکل دفعة واحدة والمحل یقبلها فاجاب بان فی
هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابی حنیفة رح لان موجب هذا الکلام الافتراق فلا یتغیر بالواو
وقالا موجبه الاجتماع فلا یتغیر بالواو یعنی ان هذا الترتیب عنده والمقارنة عندهما لم یجیٔ من الواو
بل من موجب الکلام فان موجب الکلام عنده الافتراق اذ لو لم یکن کذلک لقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم یقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد
الافتراق فیقع کل منها علی حدة فیقع الاول ولم یبق محل للثانی وللثالث وعندهما موجب الکلام
الاجتماع لانه لو لم یکن کذلک لما علق الثلث کله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى ترجيح قولهما في عدم وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيتعلق جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو ان يقال لو تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة وهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منها جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء اذا تأخرا في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولها اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في

115

قوله اول الكلام اي اجازة نكاح الاولى قوله على آخره اي اجازة نكاح الثانية قوله فلا جرم يقترنان الخ لانه لما توقف صدر الكلام على

معنى الواو كما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقول العبد اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق
الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على
الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه
ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اد الى الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق
موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل
الحال المقدرة اي اد الى الفا حال كونك مقدرا الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة
عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الى الفا تصر حرا وبان الحرية حال
الاداء والحال وصف في المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد
يكون لعطف الجملة هذا يصلح ان يكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التي هي مجاز
ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سياتي ويحتمل ان يكون مجازا لان اصل العطف هو المشاركة
في الحكم لم يوجد ههنا وانما هي في مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا تفتقر احدهما الى الاخرى والعطف ليس الا
لمجرد سياقة الكلام وكذا في قولها طلقني ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها
عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا
لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال يسمى خلعا ويصير يمينا من جانبه ويسمى
الخلع من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه ويكون لغوا وفيه تامل وقالا انها للحال فيصير
شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال
والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف علي فلما قال طلقتك
كان التقدير وطلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق

بالفاء والفاء للوصل والتعقيب اي لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة
غير متراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
او لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع والاطلاق التراخي ههنا بالمعنى
اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت
طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما
فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط
وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها
بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون
قبولا للبيع اي قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك
وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم
فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء
عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان
الغوث وان كان آنيا لكن ذاته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها
فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذكر
صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها موخرا
عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا
لانك حر فيعتق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده

الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر فتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق
معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما
تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة فلا تجعلها
بمعنى المستقبل فلا يقدر ائتني اكرمتك وانت كريم وتستعار بمعنى الواو في قوله على درهم فدرهم
حتى يلزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان يكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم
عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم
بالدرهم الاول حتى يكون وجوبه عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان
وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق
وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة
رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فاذا كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة
هذا الخلاف ما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر
الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلابد ان يكون معلقا به ثم لما سكت
وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه ان نكحها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق رح بالتعليق السابق ولا يقال
اذا كان التراخي في التكلم يبقى قوله طالق بلا مبتدا فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدا لانه العطف
لانه ضروري وكانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا
يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم متحقق عندهما والفصل في العبارة
فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخره ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب
فان كانت مدخولا بها تقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها تقع الاول وبانت به ولا تقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا
بها فان قدم الجزاء تقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط وكانه سكت على الاولين
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث
في الحال لما قلنا هكذا قيل وفي قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان المجاز كله ثم بعد
بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال
على الحنث لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
فاتيان الخير كناية عن الحنث وذكره بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب
المصنف رح ان لفظ ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان
يجعل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم
احدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى ولم يعكس لان

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية
الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة
بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا الفاء في
الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة
ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا
في تكلم ما قبل بل فلم يكن مقصودا وانما المقصود ما بعده لانه خطاء في الواقع ونفس الامر
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء
في الاثبات وان جاء في النفي بان يقال ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل
يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فتطلق ثنتا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة
بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض
عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار لا في الانشاءات فلا يمكن ذلك
فيقع الاول والثاني جميعا في مسألة الطلاق لانه اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين
فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول جزم
بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر
فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه
اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيحمل على مثله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك
فجازت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي دفع توهم ناشئ من الكلام
السابق كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو فان توهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

لكن عمرو وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة
في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة
على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف
يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني
بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق وان لا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون
النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا
مبتدأ لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر
مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا
اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل
واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله
ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل
المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فتعين نقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء
النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال
المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق
فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا او هذا كقوله احدهما وهذا اختيار شمس الائمة
وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو
ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى مقصود للمتكلم بقصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من
محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له

لقيام الشك بهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التمييز على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا

حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه للايجاد والحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل

ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان

هو ذو جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء تعدد الى بان يوقع العتق

في ايهما شاء والتعيين ...

العباد عنه من حيث ...

ان المبين ذو جهتين ...

في وقت البيان فيشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح

له فاذا ...

الايجاد ...

التناقض ...

الانشاء ...

من حيث قبوله التخيير البيان و في البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين

الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة

واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف يصح ولا يشترط اجتماعهما

لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التردد فيهما بان

يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين واجرت هذا او هذا او اجرت هذا بالف او بالفين

لتعلقها بالمعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما

في اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة فقط الا ان يكون من له الخيار

معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين للبائع او للمشتري او للآجر او للمستاجر ويكون الخيار دائما في اثنين او ثلثة من المبيع والثمن من الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعي رح لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر كذا اي عندهما ان صح التخيير وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فايهما اعطاها صح عندهما ولكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين موجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما لا شتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين المؤجلة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك كما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما

تجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان
عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض من مشايخ العراقيين والمعتزلة فان الكل واجب عندهم
على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى بالكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل
يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لبعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في
مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند الكسائي رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد فصل للمحاربين والساعين في الفساد يعني قطاع الطريق
اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد
بكلمة او فالكسائي رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشرع
في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل
واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع
ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية
فغلظها بغلظها وخفتها بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي غلظ الجناية بخفتها او بالعكس فكان
تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط او يصلبوا اذا جمعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق وقد ورد هذا البيان
بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة الاسلمي ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افزع الا فانه ينفى
من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

لاختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل ثبت للامام الخيار في الرابعة ان شاء
قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا
الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض
بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر للمجاز بناء على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال و
قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة
كلمة او ان يردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم
بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا
اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على
احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل
المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا
حر او هذا فيجبر القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
لان كلام العاقل البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما
يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما
يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فما جريا ايضا على اصلهما في ذلك
المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف
لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون
بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها
وذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا
المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث

مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم توجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فيجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم يجب الا كفارة واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لوقوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع واحد فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق الفقهاء والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان تخالف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا ومثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها لكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل

ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين

في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف

باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد بهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان

مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضا دون

الا ان وان كون الثاني جزء من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء تحقيقه في بحث

حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون

معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك

ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك

من امر الكفار شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب

الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر روي ان النبي عم استاذن الله ان يدعو عليهم

فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني

الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سوا

الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف

على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى

ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك

من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء

حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق وكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني

ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزءا لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غيره كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق

وعدم القرينة فالاشتراط ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها او بيان التفصيل الى في وضعها وتستعمل للعطف

مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان العطف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب

المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع

يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض لداء فهو معطوف

على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان ارذل من الفصال لم يتوقع منه الاستنان فهذا مثل

يضرب لمن تكلم بما لا ينبغي ان يتكلم به لعدم قدره وهذه كلمة في الاسماء وموضعها في الافعال

اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تحتمل غاية بمعنى الى او غاية بانه مبتدأة تامة او

كقولهم سرت حتى ادخلها فان حتى مع الابتداء متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما ان

الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها

فليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح

الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه كما

جملة يصلح ان ينتهي الى خروج هند لانها تكون اعلى شأنا ومنزلة لمن ينتهي الخروج اليه فان

الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي فان عدم الشرطان

جميعا او واحد منها فتكون حتى بمعنى لام كي ان احتمل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا للمناسبة

بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت

مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اصلا اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى مستعارة للعطف

مجازا ولا يراعى حينئذ معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر

امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة امثلة

١٢٨

المذكورة في الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب مما يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لان الرحمة او لحدوث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا انه منتهى فلم يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بالصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم يأتك او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء فانها جعلت بمعنى الفاء لاستقامة التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تحملوا في انه لابد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب فلا يتوهم انه معطوف على النفي دون المنفي فسقوط الاعتراض به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليها الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه انما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا والكر من الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح الاستبدال

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض او يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك
بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا
العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد
ان توجد فيه شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز الاستبدال اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت
للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع
قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا فلا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان
فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا يقتضي الصدق
عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان
كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي الا لسلامة المعنى دون تاثيره الاخر ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا
ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيحرم ما سواه فحينئذ تخرج بلا اذنه تكون
طالقا الا حيلة فيه ما لم توجد قرينة يمين الفور او يكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان آذن لك
اي اذا قال ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل
خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس مستقيما
لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود
الاذن مرة واعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان
آذن لك فيكون مآله ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج واجيب ان ان الخفيفة
مع ان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون

المعنى لا تخرج وقتاً الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا
خروجا بان آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ان خرجت مرة
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان
ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره
انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال
بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع
الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي
ان لا يقع اما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا لجعله بمعنى
السببية ووقوع الطلاق به فقال وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض
فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤوسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او ما فوقه حتى قريب الكل
فعلى اي بعض مسح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك رح انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا
رؤوسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان
التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف
وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل
وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله

محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل وامسحوا برؤوسكم فيكون المسح

مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار

التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بما زعم الشافعي رح من ان الباء للتبعيض هذا هو رواية ابي حنيفة

رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او البعض

فيكون فعل النبي عم وهو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع

الراس فرضا سواء كان بثلث اصابع او كلها لان الكلام فيها طويل وانما ثبت استيعاب مسح الوجه

واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعطى له حكمه في الوجه واليد

ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عم لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة

لليدين والزيادة بمثلها جائزة وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لانه تستعمل بها الوجوب

لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان

يلزم على ذمته شيء كقوله علي الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يصل بها الوديعة بان

يقول له علي الف درهم وديعة لم تخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظ الوديعة فان دخلت

في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول بعت هذا او آجرت هذا او نكحتها على الف درهم

فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم

والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك عن العوض فيحمل على انه

عوضه وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في

معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة تجب ثلث الالف

لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق

لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها وكانها قالت على شرط

الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان

الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شيء لان

اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني

مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة

وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما

فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان

يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق

لابي حنيفة رح مثل ما مر في اي عبيدي ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من

فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان

العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه

لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية

اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل

فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان

في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا

فلا تدخل الحائط في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

في قوله بعت هذا او اجلت الثمن الى شهر او اجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كا
قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترز به لانها غير مستقرة في وجودها من الليل فانه مفتقر
في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام
متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها
ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها لانها متناول الى الابط فيكون
ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فيجعل ما قاله فرع ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه
غاية الاسقاط اي غاية للغسل لاجل اسقاط ما وراءها وغاية نفس الاسقاط اي مسقطين الى المرافق
فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس
خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له الا انه يعلم بالعرف فان لم يتناولها او كان فيه شك
فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها
الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل تحت الصوم
ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب
فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام
كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت
بنفسها خارجة عنه ومن للظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر ولكنهم
اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه
ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد
ولم ينو يقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان يذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة رح
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو شيئا يقع في اول النهار وان نوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان لم ينو وان
نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا لاصومن الدهر
وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول
انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا يقع يقع في
الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير
بمعنى الشرط فكانه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول
كما في حقيقة الشرط ويؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال
انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي
للمقارنة ما بين ما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء
كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي
لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع يقع في لفظ
قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في
لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل
من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون
القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما يجيء وان لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فتقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم واحد قبل درهم او درهم واحد وفي الصور الآخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو ايضا داخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها ان لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان فسمي الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسماء وانها تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط

واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول شعر

واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۞ واذا تصبك خصاصة فتجمل ۞ ومثال الثاني شعر

واذا تكون كريهة ادعى لها ۞ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ۞ واذا جوزي بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

لم يطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام ووجد زمان لم يطلقها فيه فتقع في الحال كما في
والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق
بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه
لم يتمسك به بمعنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط ورد وهي عندنا انه اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان
انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط
في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في
عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شئ اصلا وكيف للسوال عن الحال فهو محل
وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح ام سقيم فان استقام اي السوال عن الحال فبها والا بطل
لفظ كيف والمراد باستقامة السوال عنها ان يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال مع قطع النظر
عن ان يكون ثمه سوال او لا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون في ذلك الشئ ذا كيفية
وحال كما في العتاق على رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه يلغو لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس فيه حال عند ابي حنيفة
وكونه مدبرا ومكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال
وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال
لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا وبائنا خفيفة او غليظة
على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض
اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا

واثنتين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضتا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونوى هو ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ واما الثالث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد باعتبار بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه نوى من الاحوال هذا الآن حالة مشيتها مشتركة بين البينونة والعدد ومحتاجة الى النية ليتعين احد محتملية هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف

شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع ما قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة

يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس وكذا لو قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت

ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث

واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

لانهما لما كانا للمكان والطلاق لا يختص بالمكان جعلا مجازا عن معنى ان شئت فطالق ما لم تشأ

وتوقفت مشيتها على المجلس بخلاف متى ومتى ما فانهما لم تجعلا بمعنى ان لان تقتصر على المجلس وكلمة انما

فانها ومتى جعلا ان على عموم الزمان وكليته فلا تتوقف المشية فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى ان او

لانهما انما خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدال على مجرد الشرط ولا يناسب ان يحمل

عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى فقط

فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف

والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث

عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب

انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط

ايضا لان لكل علامة مخصوصة بمعنى فحقيقتها ان لو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزوم

التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حق تطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر

في القرآن صريحا او تعقلا لا لانزلت الآية في حقهن لاجل بيان انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب

باب واسع في القرآن وان ذكر بعلامة التأنيث فيتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا

للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير انه قال آمنوني على بني وله بنون وبنات

ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول المذكر مع الاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني

على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع المؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال

على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول الاناث عند الاختلاط

تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى وانما حصر انما

التصريح فيما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا نبه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل

من الحقيقة والمجاز وكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد

يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حرا

طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح

صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا

المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى

عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ وان قصد ان يقول سبحان الله

فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وهذا قوله بعت واشتريت واما الكناية

فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة

والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان

خفاءهما بسبب مانع آخر فاما وقوع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية لعوارض اخر لا يضر في كونه

في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر والمدار فيها على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة

المهجورة كناية والمستعملة صريح والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء

الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف

المعارف عند النحويين لا يضر كونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دق

بابه فقال من انت فقال انا فقال عليه السلام انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم والظاهر مثال للكناية

الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي نية المتكلم لانها

مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو به او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب

او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سوال مقدر

وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

١٤١

وبتة وبتلة وحرام ونحوها لانها مستعملة في المعاني واستعملت فيها صريحة فكيف تسمونها كناية فاجاب
بان تسمية الكناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم للابهام فيها اذ معنى البائن واضح
لكن الابهام من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى بائنا
بائن عني زال الابهام وكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات
حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي فاعترض
عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لاستعمال اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات
حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم
ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما
في طويل النجاد ويراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول
القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق فتتعين
البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة فقال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة
فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدي نعمة الله
عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى به الثاني يقع الطلاق الرجعي فان كانت
مدخولا بها ثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني
طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا
فيجب ان يحمل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد
السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل والذات مختص بالطلاق

لأنها ما شرعت إلا لتعرف براءة الرحم ولكن في الأمة إذا أعتقت فإنما شرع عليها العدة تشبيهاً بالطلاق
وفي الموت إنما شرعت لأجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالأشهر دون
الحيض وأما في قوله استبرئي رحمك فلأنه يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد أو لنكاح
زوج آخر فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فإن كانت مدخولاً بها فكأنه قال كوني طالقاً ثم
استبرئي رحمك وإن لم تكن مدخولاً بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعاراً من قوله كوني طالقاً
على نحو كل ما مر في اعتدي وأما أنت واحدة فلأنه يحتمل أن يكون معناه أنت واحدة عند قومك أو عندي
في الجمال أو المال ويحتمل أن يكون معناه أنت طالق طلقة واحدة فإذا نوى هذا يقع الطلاق
الرجعي ولهذا قال بعضهم إنه إن قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لأن معناها منفردة عن قومك
وإن قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لأن معناها أنت طالق طلقة واحدة وإن قرئ
بالوقف فيحتاج إلى النية فإن نوى يقع الرجعية عندنا ولا يقع عند الشافعي رح ولكن الأصح أن لا
اعتبار للإعراب لأن العوام لا يميزون عن وجوه الإعراب فعلى كل حال يحتاج إلى النية أما في الوقف
والنصب فظاهر أنه يصح معنى الطلاق بالنية وأما في الرفع فلأنه يحتمل أن يكون معناه أنت ذات
طلقة واحدة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه والأصل في الكلام الصريح ففي الكناية
ضرب قصور لأنها تحتاج إلى النية أو دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات
وهو الحدود والكفارات فإنها لا تثبت بالكناية كما إذا أقر على نفسه بأني جامعت فلانة جماعاً حراماً
لا يجب عليه حد الزنا وكذا إذا قال لأحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل زنيتها أو زنيت
بها وكذا إذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لأنه يحتمل أن يكون معناه صدقت قبل
ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما إذا قذف رجلاً بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد
القذف لأن كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصرح

في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له وانما عد الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وثبت به والحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد هٰهنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا ابا في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيعم حاصل المعنى والانتقال الذهني من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان يسوق في النص ما يكون مقصودا اصليا في عبارة النص ما كان مقصودا اصليا او غير اصلي كما تمسك علماؤنا في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة تخرج به المقتضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا راى الانسان انسانا بالقصد نظر ومع ذلك سيرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتهن وكسوتهن لاجل انها زوجة ومنكوحة فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده تحمل على من مطلقا

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى

وعلى الذي ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به

ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس

فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوك له والى انه

لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي

وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة

سواء في الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء

انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال عم اليس شهادة النساء مثل نصف

شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احديكن شطر

دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث ان كان

مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع

للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي

انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا

المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون

كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى

ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان

لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله

على رأي الشافعي واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تع وعلى المولود له الآية وطي الاب

جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص

نفسه لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد تارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان ولهذا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر والقياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد وفي المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ولازمه ايضا وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والاشياء الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات وانه كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي والفاء هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب

علیہ الدیۃ والقصاص لانا نقول ذلک جزاء المحل واما جزاء الفعل فھو الکفارۃ فی الخطاء وجھنم فی العمد
ولو سلم ذلک فالقصاص ثبت بنص آخر ولھذا صح اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص
دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات
بالاول دون الثانی وھذا اذا کان القیاس بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فھو یساوی
الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالۃ اثبات حد الزنا بالرجم علی غیر ماعز الذی
ثبت علیہ العبارۃ لان ماعزا انما رجم لانہ زان محصن لا لانہ ماعز او صحابی فکل من کان کذلک یرجم
ولکن ثبت الرجم علی کل زان محصن بنص آخر ایضا واثبات حد قطع الطریق علی من کان ردءا
لھم بدلالۃ قولہ تعالی ویسعون فی الارض فسادا ومثال اثبات الکفارات بالدلالۃ اثبات الکفارۃ علی
امراۃ وطئت عمدا فی نھار رمضان بدلالۃ نص ورد فی الاعرابی حین جامع فی رمضان عمدا وعلی
کل من یفعل الجماع سواہ لانہ انما وجبت علیہ الکفارۃ لفساد صومہ لا لانہ اعرابی مخصوص او رجل
واثبات الکفارۃ علی من اکل او شرب عمدا بدلالۃ ھذا النص الوارد فی الجماع لانہ انما وجبت علیہ الکفارۃ
لاجل انہ افساد للصوم لا لانہ جماع فقط فکل ما فیہ افساد للصوم من الاکل والشرب والوطی تجب فیہ
الکفارۃ غیر مختص بالجماع والشافعی رح انکر ھذہ الدلالۃ ویقول لا تجب الکفارۃ الا بالجماع فالعلۃ عندہ
لیس افساد الصوم بل الجماع فقط ولھذا قالوا ان عد امثال ھذہ الاحکام فی الدلالۃ لا یحسن لان الشافعی
لم یعرف ھذا مع انہ من اھل اللسان وکان ینبغی ان یعد فی القیاس ومثل ھذا کثیر لنا ولہ والثابت
بہ لا یحتمل التخصیص لانہ لا عموم لہ اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وھذا معنی لازم للموضوع لہ
اللفظ ولان العلۃ کالاذی مثلا اذا ثبت کونہ علۃ للحرمۃ لا یحتمل ان یکون غیر علۃ بان یوجد الاذی
ولم توجد الحرمۃ فاینما وجدت العلۃ وجدت الحرمۃ ولا یسمی ھذا تخصیصا واما الثابت باقتضاء النص فما لا یعمل
النص الا بشرط تقدمہ فان ذلک امر اقتضاہ النص لصحۃ ما تناولہ فصار ھذا مضافا الی النص بواسطۃ

المقتضي في هذه العبارة توجيهان أحدهما أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول
والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى وأما المقتضي فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه على النص فإن
ذلك المقتضي أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضي مضافا إلى النص بواسطة
الاقتضاء ثم يكون قوله المقتضي بمعنى الاقتضاء وفي نسخة تقدمه بالإضافة أولى من تقدم بالماضي
ويكون تعريفا للمقتضي لا للحكم الثابت به فيما لف قرينة أعني الثابت بدلالة النص وثانيهما أن يكون
الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضي لا المقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض
والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه إلا بشرط التقدم وذلك الشرط على النص وهو
المقتضي فإن ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه
مضافا إلى النص المقتضي بواسطة المقتضي فإن النص المقتضي دال على المقتضي وهو دال على حكمه
ثم يكون قوله فإن ذلك أمر دليلا لقوله إلا بشرط التقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله إنما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا والأظهر ارتباطه بهما وعلامته أن يصح بالمذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف
المحذوف يعني أن علامة المقتضي أن لا يتغير المقتضي عند ظهوره كقوله إن أكلت فعبدي حر فإذا
قدر المقتضي بأن يقول إن أكلت طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف
إذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى واسأل القرية فإذا قدر لفظ الأهل ويقال واسأل أهل
القرية يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر ولكن نقض القاعدة
بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فإنه إن قدر قوله فضرب فانشق
الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع أنه محذوف وبقوله أعتق عبدك عني بألف فإنه إن
قدر البيع ويقال بع عبدك مني وكن وكيلي بالإعتاق فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضي لأنه يصير
مأمورا بإعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مأمورا بإعتاق عبد المأمور ولهذا قيل إن الفرق بينهما

ان المقتضی شرعی والمحذوف لغوی وامثاله وقیل ان المقتضی والمقتضی کلاهما یراد ان فی الاقتضاء
بخلاف المحذوف فان المراد فیه المحذوف لا غیر وبالجملة فالمحذوف فی حکم المقدر لا یخلو عن العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء ولیس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحریر للتکفیر مقتض للملک
ولم یذکره والظاهر ان الامر بالتحریر هو قوله تعالی فتحریر رقبة فانه مقتض للملک الغیر المذکور فکانه قال
فتحریر رقبة مملوکة لکم فان اعتاق الحر وعبد الغیر لا یصح فتحریر رقبة مقتض ومملوکة لکم مقتضی وحکمه هو
الملک ثابت بالمقتضی الذی هو ثابت بالمقتضی وقیل المراد به قوله اعتق عبدک عنی بالف فانه یقتضی
معنی البیع فکانه قال بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق فلما ثبت البیع اقتضاء فلا یشترط فیه
شرائطه نفسه فیستغنی عن الایجاب والقبول ولا یجری فیه خیار الرؤیة والعیب والشرط بل یشترط
فیه شرائط الاعتاق من کون الآمر مکلفا اهلا للاعتاق فلا یصح من الصبی والمجنون وعلی هذا یقول
ابو یوسف رح لو قال اعتق عبدک عنی بغیر ذکر الالف فانه یقتضی الهبة کما ان الاول یقتضی البیع
ویستغنی هذه الهبة عن القبض کما استغنی البیع عن الایجاب والقبول بل اولی لان القبض شرط
والایجاب والقبول رکن فلما احتمل الرکن السقوط فالشرط اولی ولکنا نقول ان الایجاب والقبول
فی البیع مما یحتمل السقوط کما فی التعاطی بخلاف القبض فی الهبة فانه لا یحتمل السقوط بحال و الثابت منه
کالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة ای هما سواء فی ایجاب الحکم القطعی الا انه یترجح الدلالة
علی الاقتضاء عند المعارضة ومثاله قوله عم لعائشة رض حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء فانه یدل باقتضاء
النص علی ان لا یجوز غسل النجس بغیر الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فیقتضی صحته
ان لا یجوز بغیر الماء ولکنه بعینه یدل بدلالة النص علی انه یجوز غسله بالمائعات وذلک لان المعنی
الماخوذ منه الذی یعرفه کل احد هو التطهیر وذلک یحصل بها جمیعا الا تری ان من القی الثوب
النجس فی النار لا یؤاخذ باستعمال الماء فیعلم ان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل علی کل حال

ثم تجيء المسئلة على الاقتضاء وهي ما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قبيل التفريع ولا عموم
له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله
يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه
يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم
لانا نقول الذي في معنى بع عبدك عني ثم كن وكيلي باعتاقه فالعبد مذكور صريح في العبارة ولهذا
يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لانه نية
للمقتضى لان طعاما انما ثبت اقتضاء للاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يحتمل
التخصيص ويحنث باكل كل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت
طعاما او لا اكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن ايراد هذا المثال
على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا يشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى
ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا
لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو
لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه
في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار عنه فكانه قال
في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق
هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا يصح
فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه دال على الطلاق

فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك
في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن قديما على حدة اما تخريج طلقي نفسك فلانه امر يدل
على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر
فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث
فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان
الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا
وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا هو ما بينا
وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت
تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه
من العلماء يتمسكون بوجوه أخر ايضا سوى هذه اورد المص فصلا لبعض ذلك لتحقيقها وبيان فسادها
فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه
الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على
الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفهوم
والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم
مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب
وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان
لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة
ولا الكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة أخرى من تعيين النفي عما عداه كقولهم اعم المادة من الماء

فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني يعني لما كان معنا الماء الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال ثم انهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على
النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله
محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد
او لم يكن غيره وعلى من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فحينئذ يدل على نفي
ما عداه والا فلا ويبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو
ذلك لكن افتى المتاخرون بان في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال
صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع
ومثل هذا في الكتاب كثير ومما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات محمول على ذلك او على اعتبارات
مقتضية له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على السكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه ومجيئه
وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة
الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي
الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق
عند عدم ولا العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل
على النفي عما عداه ويرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان
باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذلك يعني
يتعلق ليعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل

الذي تعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يغير خروج الغسل الحيض
والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان نزل في نفس
الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان التقاء ولباه هو التقاء الختانين
مقامه لانه سبب نزول الماء ولكنه يتغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام
المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بهذا ابتداء وهذان
من الوجوه الفاسدة وهذا يتضمن مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى الشيء موصوف
بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي
الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح
الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن
فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم وفي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا من فتياتكم المؤمنات
فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط
جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن بالمفهوم منه
وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل
ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده
وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكأنه قال انت طالق
ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فمعنى قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا والامر ده فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم العدم الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حر ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ولغيا بما بعد الحنث لانه قد وجد السبب هو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر وكانه قال الحالف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم بناء عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل فثبت نفس وجوبه بمجرد اليمين ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

الدار فانت طالق وكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد
التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن
وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه
اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال
التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق
او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد
النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس به لوقوعه في محله
ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح
التقديم على السبب ويصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون
عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى
ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق
بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانهما من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق لانه يصير قمارا
فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان
وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول ان الكلام هو الجزاء
والشرط قيد له وكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه
وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب
اهل المعقول ثم لم يذكر المص رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه

وشهرة وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار
فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر
الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار
واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله فتحرير رقبة فالشافعي رح يقول ان قيد
الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند
عدمه في المنصوص فكأنه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه انها ان
لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من جعله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب
نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق
القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض
اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح انكم
كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق الطعام

عشرة مساكين وتبثتونه فيا الطعام ايضاً فاجاب عنه بقوله والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء
العدد وهو لا يوجب الا الوجود والحكم عند وجوده ولا ينفى عند نفيه فاذا لم يوجب النفى فى الاصل
وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفى عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام
ستين مسكينا ثابت فى القتل فى رواية عن الشافعى رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد وان كانا فى حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافى بينهما فيكون
فى الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده
واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم فى القتل باعتاق
رقبة مؤمنة وفى غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين
فى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض
فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين فى حق العمل
فيجب ههنا ان تقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعى رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد
مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق
على قبوله هو قوله عم لاعرابى جامع امرأته فى نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفى رواية صم
شهرين متتابعين ثم يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل فى الحادثة الواحدة
والحكم الواحد ففى قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
ينبغى ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

اوانما حباح او نصف فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة

في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم

الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه

ولا تنافي فيمكن ان يكون المطلق سببا بالطلاقة والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد

الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف

وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط

لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن

كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات

ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح

الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا

نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من

اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان فيمكن جبرهما بالرقبة

المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا

بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم بالطعام ستين مسكينا

وفي اليمين خير اولا بين الطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يستيسر هولاء فصيام ثلثة ايام

فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض

بها او نحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه

فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من التخصيص وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق

او القيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله ع في خمس من الابل شاة وقوله ع في خمس

من الابل السائمة شاة فی الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثانی مقید بالاسامة
وقد حملتم المطلق ههنا علی المقید حتی قلتم لا تجب الزكوة فی غیر السائمة وایضا قلتم اذا كانت الحادثة
مختلفة لا یحمل المطلق علی المقید وقد حملتم قوله تعالی واستشهدوا شهیدین من رجالكم علی قوله تعالی واشهدوا
ذوی عدل منكم حتی شرطتم العدالة فی الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فی حادثة الدین والثانی
فی باب الرجعة فی الطلاق فاجاب ان قید الاسامة فی المسألة الاولی وقید العدالة فی المسألة
الثانیة لم یوجب النفی عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة فی ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
اوجبت نسخ الاطلاق یعنی انما عملنا فی المسألة الاولی بالسنة الثالثة الدالة علی نفی الزكوة عن
غیر السائمة وهی قوله علیه السلام لا زكوة فی العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غیر السائمة وما عملنا
بحمل المطلق علی المقید والامر بالتثبت فی نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق یعنی هكذا انما عملنا
فی المسألة الثانیة بالنص الثالث الوارد فی باب التثبت فی نبأ الفاسق وهو قوله تعالی یا ایها الذین
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبینوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة
فی المخبر وما عملنا بحمل المطلق علی المقید وقیل ان القرآن فی النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة
ذهب الیه مالك رح وهو ان الجمع بین الكلامین بحرف الواو یوجب القرآن فی الحكم ای الاشتراك
فیه لان رعایة المناسبة بین الجمل شرط فلا تجب الزكوة علی الصبی لاقترانها بالصلوة فی قوله تعالی
اقیموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما علی الاخری بالواو فیقتضی التسویة بینهما وعندنا
ایضا لا تجب الزكوة علی الصبی لكن لا لاجل العطف بل لقوله علیه السلام لا زكوة فی مال الصبی ومعتبر بالجملة الناقصة ای
قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة علی الكاملة مثل قوله زینب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة
علی الكاملة مثل قوله زینب طالق وهند فانهما تشتركان فی الخبر لا محالة فكذا الاولیان وقلنا ان عطف الجملة
علی الجملة لا یوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما تم به وهو الخبر فان استند الی

تعلقا بانتي طالق فلهذه الحاجة اشتركت بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فقامت بنفسها الا فيما يجب
الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة
الاخيرة وان كانت تامة لفظا لكنها ناقصة تعليقا فاشتركت معها في التعليق بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه
التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فلما اعاده علم ان غرضه التنجيز
والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اوردوه على خلاف طرز السابق
حيث اوردوه مذهبا اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق
شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع
افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي
ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في
نفسه لكل رجم وكل سجود وقد وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه بان يقول من دعي الى الغداء
ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف
على قوله لم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص
لآخر أليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال أكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه
ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ فاما لم يكن فيه يختص بالسبب
اي يختص العام في هذه الصور الثلث بسبب وروده اتفاقا ولا يحمل ابتداء الكلام قطعا وان زاد على
قدر الجواب بان يقول الله تعالى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع
فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا يلغو الزيادة خلافا للبعض ومنهم مالك والشافعي
وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يحنث

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء التقييد الذي اريد بقوله اليوم فينبغي ان لا يختص بعبد بل ايهما تغدى

او تعشى انما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره بحيث البتة احترازا عن الغاء الكلام

ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح

لكل رجم سواء كان للزنا او لغيره وكذا الكل سجود اعم من ان يكون للسهو او لغيره وكذا الكل الغاء من

جنس المال او من غيره وكذا الكل غدا او مدعو او غيره وقيل انما اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأي

الشافعي رح لا المصطلح عليه فتأمل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ

عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم

وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي

يقاس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته

على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية

على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون

اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف

الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة كان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه

حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد

الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل

احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع

مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا

يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت

كل واحدة منهما ولدا اطلقتا او لا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق

الجمع عليها مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم

الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير

فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وقيل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان

له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي لاتيان

بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي

عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على

ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فنكتفي بالدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة

في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء

المصطلح السابق بحيث يجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم

يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا

معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر

فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد

فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه

يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث

يذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع

للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة

او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريعا

على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم

عن لبس المخيط والابدان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ماتكون به الكفاية هو الازار والرداء
ثم ان لا تيركما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ماكان مرويا عن الرسول عم
قولا وفعلا الا مايثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل
ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح
خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس
يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل
في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على
مكان نجس فيفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ماثبت
من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس
في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل فذاك صاحب التوضيح فقال **فصل المشروعات**
على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تع لعباده على نوعين احدهما
العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم
تشرع باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله
ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع
لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا

والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح ما ليس بمشروع والامر

الذي قلنا فالاول فريضة وهي المقدرة التي لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه كاعداد

الركعات والصلوات وكيفيتها فانها متعين تعيين لا زيادة فيه ولا نقصان وثابت بقطعي

لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتة بيقين كذلك لان [illegible]

من عزيمة معهودة ولم يتناوله ما قلنا كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج

وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هو الاقرار فان المراد من التصديق ما يتعلق فيه باعتبار

المعتقد وهو اخص من العلم القطعي او تحصيل الاختيار والتصديق به كما كان للكفار انهم

يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية سواء اداها بالبدن او في المالية عطاء

او اداء وكيل لها حتى يكفر جاحده اي منسوب الى الكفر منكره وتفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه

بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق حينئذ

والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص من البعض والمؤول وخبر الواحد كصدقة الفطر

والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو

مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه ان استخف باخبار الاحاد

بان لا يرى العمل بها واجبا لانه تهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد

بالذكر اعتبار الغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد غالبا والا فلا اي فاما تارك العمل

باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه

لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء الا بالدقة والفطانة والثالث سنة وهي

الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فانتقو

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينتصف وهو السنة اراد بها سنة النبي عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على

تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه

الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي

لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان

لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاءه سواء كان صوما

او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم

مالم يفد حكمه الا اذا كان تاما لكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة والصوم فعليه

ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه

لتكون فيه صيانته ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة

لما كان لغرض ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا

اى الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان

قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اى ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء

الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق

فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء

في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست

بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع

ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيل ان الرخصة

الحقيقية هي التي تبقى عزيمتها معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلها حقيقة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها
ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة
ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين فلم تكن موجودة كانت الرخصة
في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها
ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شئ من المواد كانت
الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض
المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها ا باحق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان
المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة
الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء
كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما
دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو
حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح
وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان
والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير يرخص ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا

وحق المالك باق بالضمان وتركه الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اي ما ترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جائز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك
الامر مع سوء جيبه قائم لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام
اي وكجناية المكره على احرامه مباح له اذا اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا
وحق الله تعالى باق باداء الجزاء ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضمير والى الخائف يخرج
عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها
وتناول المضطر مال الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له ان يتناول طعام الغير لان
حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان
معا وحكمه اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة
الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف ولو لم
يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت والثاني
ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو
من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حقيقي كالمسافر اي كافطار المسافر
يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه
الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم
في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك
العصاة وقوله ليس من البر الصيام في السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد وتردد في
الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون
العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار فهو لازم كذلك يكون

في الصوم لاجل موافقة المساكين وشركتهم سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فلذلك
بالعبادة ثم بعد ذلك تيسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن
هذه الدقة اللطيفة ولقد جربنا امرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى
يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى بالاتفاق
كما اذا كان معه الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت آثما والثالث اتم نوعي المجاز فما وضع عنا
من الاصر والاغلال اي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن
الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل والظاهر
انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك
مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة
في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان
ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيء الا لاحراقها
بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب
خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في ايامها
وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير
فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمي ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط
ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا
محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى
موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه
بقي في موضع آخر كان النقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه وليطابق اصله لكنه
عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رح رخصة ترفيه والا
الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله تعالى بها
عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة
العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد ولانه لما كان التصدق ممن لا تلزم طاعته
ممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا
مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوفا عليه
القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه
اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله
الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا حال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة
الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة
بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح انه لا تسقط الحرمة
ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

لان من ابتلي بهذه المخمصة تيسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل
حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وحل فوق الخف فقد
زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين
واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن
بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى
ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**

الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم
بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب
تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان
والراس الذي يموته ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي هذه كلها اسبابه ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق
اللف والنشر المرتب فقال للايمان هذا سبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب
الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير
والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي

المولى الذي هو المؤنة على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو رأسه فانه يمونه ويلي عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو الائق بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة تهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب للمعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بافعالهم الخطاب وهذا كله اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات وسببياتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود ولانه يشمل القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك

لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة

لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه

من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب

آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو

مملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة

وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه الحكم بعلم قبله اي

انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا

للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له

موجبا وثابتا به كما يقال كسب فلان فح يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال

وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط

للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام

شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب

شرع في بيان اقسام السنة فقال باب اقسام السنة السنة تطلق على قول

الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم

خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم

وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر والاقسام التي سبق ذكرها في بحث

الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة

عليه وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

اي اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث
وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
اي كيف يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر
الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم
ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل اثنا عشر وقيل سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم
الضروري فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو
زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصوره آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك كان آحاد
الاصل فيسمى مشهورا ان انتشر في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط والآخر كذلك كان
منقطعا كنقل القرآن والصلوة الخمس مثال للمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود
السنة المتواترة اختلافا فقيل لم يوجد منها شيء وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي
واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم
طمأنينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله اقوام انه يوجب علما استدلاليا ناشئا
من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد واضح واجلى من ان يقام عليه
دليل يعتري الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى مقدمات غامضة نظرية او يكون القصا فيه
شبهة صورة اي من حيث عدم تواتره في القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو
ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع التابعين
ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت في هذا الزمان فلم يبق خبر منها آحادا

وانه يوجب علم طمانينة اي اطمينان بترجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر
فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه
لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عليهم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد
فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور
والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء في انه لا يخرجه عن الاحادية وانه
يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فلما خرج من كل جماعة كثيرة طائفة
قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق
العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على
الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت
ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه
على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانا
ووعظا للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي
انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية

قوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتي بشيء سأل اصدقة هي ام هدية فان قالوا صدقة لم يأكل وان قالوا هدية اكل كذا في الباب عن

حتى اخذاها واكلاها وانه عم بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر الروم
برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار
وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار
الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة
فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة
من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل
لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم
للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب
العمل لانتفاء اللازم او ثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم
او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل فالجواب ان النص محمول على شهادة الزور والمعنى لا
ما ليس لك به علم يوجبها بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد
التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانها معروف ومجهول والمعروف اما معروف بالفقه
او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت
وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس
خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى
من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة في هذا المقام فتنبه كحديث المصراة وهي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطأ بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والمبايعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لانه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي رحمهما الله الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي

ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل عدل مقدم على القياس إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين وأوجب الغرة فيه مع أنه مخالف للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت الدية كاملة وإن كان ميتاً فلا شيء فيه وأما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وإن كان مخالفاً للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وأنس رض ولذا كان مقدماً على القياس وإن كان مجهولاً أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام فإن روى عنه السلف أو اختلفوا فيه أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الأقسام الثلثة لأن رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا القبول وأما فيه فأوردوا في مثاله ما روي أن ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى ماتت عنها فاجتهد شهراً وقال بعد ذلك سمعت من رسول الله صلعم شيئاً ولكن أجتهد برأيي فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال أشهد أن رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سروراً لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لأن رأيه وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالماً فلا تستوجب بمقابلته عوضاً كما إذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً فعلي رض عمل هنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لأن الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس أيضاً وهو أن الموت مؤكد للمهر كالدخول كما يؤكد المسمى وإن لم يظهر من السلف إلا الرد

مستنكراً فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو بنفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدي بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدي منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدي به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة او الباطنة

والشرط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون

القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف في امور انفسهم

ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ

والرواية بعد البلوغ فيقبل قول الصبي فيما اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا

والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيء يحق سماعه يعني من اوله الى آخره

بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في سماع مجلس الوعظ بعد

ان مضى شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضي بعد حضوره فمثل هذا

السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان في مجلس الوعظ تبركا لهم

ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا الا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس

بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود والضمير في حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود

مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية ثم الثبات عليه

بمحافظة حدوده وبمعنى العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع مذاكرته خائفا كونه مستقرا على

اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول لعلي اتركه نسية وهذا كله

الى حين ادائه اي الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة وتفرغ

ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد بهذا الى يوم القيامة او الى ان تؤلف كتب

الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لانه ما ثبت في الاصل الا بانه

الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه في نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يشترط

معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

فيمنع لقبل خبره من ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو شيء متفاوت
الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فان
لم يصر على صغيرة بل ألم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص
الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه
ثم في الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضه انها تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروى
ابو هريرة رضه مع ذلك اكل الربوا وعلي رضه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم
الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل انها
امر اضافي فكل ذنب باعتبار ما تحته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع
عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى
النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص
ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا والاسلام
وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع والتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولئن سلم فكفرهم باعتبار امارات
الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بل من قوله
بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر له هو والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم

بالعليم والقدير فالصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله بانه موصوف

والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال للاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها فجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر

الكافر والفاسق والصبي المعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم

في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات كما مر والتقسيم الثاني في معنى

الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر

فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني

والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي

فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه صلعم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بان يقول قال رسول الله صلعم كذا وان سمع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الى آخر السورة ثم قال ثم يقول اذا سلم والذي نفسي بيده اني لاشبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في فتح القدير اخرجه النسائي وابن حبان وابن خزيمة

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه وليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي عم بعد التهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي او مخالفته بدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف بعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في حق قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

عہ مولانا عبد الحی رحمہ اللہ

مشهورة مستفيضة كان يحتج به الكوفي من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب

او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة او اختلفوا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا
الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب
الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة ثم
انه غير ثابت او مأول بتأويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عم نفقة الرجل على نفسه صدقة

كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان يعني يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا
كما في النوع الاول والقسم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة سوى العقوبات
وهو نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض وما لا الزام فيه
اصلا وما فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لبيان محل الخبر الواحد عند
من ان يكون خبر الرسول عم او اصحابه او عامة الخلق من اهل السبق فهي من المساهلة

المشهورة لحجة السلف اقتداء لصحة الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد
فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما وهو الكفارات مع انها ولكن قيل ان الخبر
عدل لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رضي وحدها وقيل لشرط عدد لان

النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في
العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود مثلا لان في اتصاله الى الرسول عم
شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فجوز بالنص على خلاف القياس
وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما ثبت
اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق

على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويلفظ
بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة فح
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان لا الزام
فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او ضاربك
في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل مختار بين ان يقبل الوكالة
والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني
يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا
كان او فاسقا فيجوز لمن اخبر بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان
قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت
المصالح في العالم ولان الخبر غير ملزوم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل
خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون
فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل
والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر
وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا اشترط فيه احد شطري الشهادة
عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة اي لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية
لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا لاشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ
منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل تثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز
وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد
اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

وهذا التقسيم الذي للمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال وهو اربعة

اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب

وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون

الها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث

فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط

ولهذا النوع الاخير المقصود وههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا

وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر فتفرع

ومنه وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو

ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة او معاينة بان تقرأ

على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم

وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل

لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان

وظيفة النبي عم والجواب انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في

حقنا هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن

فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى

ان يتصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا

وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة

على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن

فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروعني بهذا الحديث فيكونان اي الكتاب والرسالة

حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة ان هذا كتاب فلان او رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي

فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع والاولان الكاملان من الاخيرين او يكون رخصة

وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبا ولا مشافهة كالاجازة بان

يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان آه

والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعي من شيخي

فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة

فالاجازة لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب قبل الاجازة تصح

الاجازة والا فلا يعني اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة

قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح متصل

بالمصنف فح تصح اجازته له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم

الناس كما في زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثاني طرف الحفظ والعزيمة

فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع

ابو حنيفة رح كتابا في الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا للطعن

المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا علمه وهداه والرخصة ان

يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اي ان لم

يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعي رح

يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند انس رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد

امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم

يكن في يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي

وهو مذهب عند العامة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه وقال

البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان

والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى

لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان

ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه

المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة

من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا

فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله عم

الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل

اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما

في المشكل والمشترك فلانه انما يستقيم بالتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم

الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع

في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال ثم المروي عنه اذا انكر الرواية

فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا

وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف

فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك رح لا يسقط وان عمل بخلافه

بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على انه منسوخ فقد

سقط الاحتجاج به وان خالفه قبله للبالاداء او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

عائشة رض انه قال عم ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن
وليها وانما قال خلاف بتعين احترازا عما اذا كان محتملا للتفسيرين فعمل باحدهما على ما سياتي
وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان
ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في
سقوطه لجهل التاريخ لا يسقطه قطعا وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل باحد
منه لا يمنع العمل به بالتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان فاوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول
الشافعي رح وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل
به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير
الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي ههنا تمام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا
فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان
النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين
نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب
الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك
لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما
فيعمل بها الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا اختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض
دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين
قد اخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرحهم الا القاصمة منا
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان اه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان اه وذلك غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف
فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن
البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس
بطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك
وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عليه السلام
كان يمزح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي
قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما
يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب لحداثة السن عندي وذلك
لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند
الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع انه احد لم يعادله
في الضبط والاتقان والاشتغال بمسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على ائمتنا
فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث

من الموضوع فمالطنك بالصحيح ولما فرغ المص عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة
العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين
الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا
والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على
السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين
العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون
بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب
معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون
في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعا وضمنا
والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح
يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر
كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا
لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا
لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا
ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد
للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح
بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار إلى حديث بعده وهو قوله عم من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة رض أو القياس هكذا ذكر فخر الإسلام رح ولكنه أوهم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء كان مما يدرك بالقياس أو لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق إن أقوال الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي أن النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وقد روت عائشة رض أنه عم صلاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فتعارضا فيصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الأصول أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة رض والقياس أيضا أو لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الأصول أي تقرير كل شيء على أصله وإبقاء ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول فإنه روي أنه عم نهى عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر وأمر بإكفاء القدور وقد طبخ فيها لحومها وروى غالب بن أبجر قال لرسول الله صلعم لم يبق من مالي إلا حميرات فقال كل من سمين مالك فإما أي لحومها فلما وقع التعارض في لحمه لزم الاشتباه في سؤره لأنه متولد منها وأيضا روى جابر أنه عم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وروى أنس أنه عم نهى عن لحم الحمر الأهلية وقال إنها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياسان أيضا متعارضان لأنه لا يمكن إلحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقيام الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن إلحاقه باللبن ليكون نجسا نجاسة المتولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير
كل واحد من المتوضي والماء على حاله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال
الطاهر والتوضي به والآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب
ضم التيمم اليه ولا يقال ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو تيقنا
الماء مطهرا لغات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان
المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان نرجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان
هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي اي سور الحمار
مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني به الجهل اي لا يعني به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل
لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال
وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه
يعني تحري قلبه الى احد القياسين الذي يطمئن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند
الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسألة قولان او اكثر في زمان واحد
بخلاف ائمتنا رح فانه ما تروى عنهم روايتان في مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف
التاريخ فيعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية
التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال
والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا
والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة

والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكان المراد به
المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت
الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية
فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد عرفت
فيما سبق بالطول من هذا ومن قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن
بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن او لا وقرأ بعضهم
يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على انه اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد عليها فبمجرد
انقطاع الدم ح يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على انه اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة فيحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن ح على طهرن
كتبين بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه
الآية تدل على ان عدة متوفى عنها الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملا او لا والآية الاولى تدل

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على علي من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعني سورة الطلاق التي فيها قوله تعالى واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة فبهذا علم التاريخ كان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعي رح جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اي من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه متأخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واذا جمعنا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه حينئذ يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي والمثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل من النافي عند الكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه

على الاصل وانما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا
ايضا فعمل في بعض المواضع ليعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المص الى قاعدة في ذلك
ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه
حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا
من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على
الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون
الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فجاء
ح مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي
اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات
اولى لانه ثابت بالدليل فجاء ح مذهب الكرخي فنحن نحتاج ح الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي
معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المص تماما لكن اوردها على غير ترتيب
اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة
وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم الى اي زوجها عبد ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو
مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو
مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فالحرية وان كانت
اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا
في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة مبقيا

انه على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما
لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست للعبد
علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان
من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا
ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها في حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة مثال لكون النفي
من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه
هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث
لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح
وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وانما حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا في
بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف في بقائه
ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب
حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير
المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي
انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد راى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض
الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا
تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي الذي لا يعلم
به الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان نفتش من حاله فان كان يخبر
بان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر او
جعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى
الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في
تحقيق الامثلة بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة والذكورة
والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر
بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة
كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الاحرار والجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله بفضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاكثر لا يرجح على عدد
الاقل بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر
الاثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في
مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي عن ابن مسعود انه اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة ...

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهي اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعـ فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعـ واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعـ ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعـ فاذا قرأناه

فانه ثم قرأ ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو دليل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله فيصح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار لتقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في راينا وكذا الاستثناء في مثل قوله علي الف الا مائة مغير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا تاما وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانيقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الخليفة وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا بد من تقييده بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان

التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو

تقرير للقطعية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص

العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسئلة الاول ان الله تعالى امر اولاد بني اسرائيل ببقرة

عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا

ان يعلموا انها اي كميته وكيفيته ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل

فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة بني اسرائيل من

قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاص

وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف وكان نسخا فلذا صح متراخيا لان النسخ

لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين

واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك

ايضا فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك

فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان

تابعه في الدين والتقاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله

انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى منه اولا بقوله

واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن

نوحا عم لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سال من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان

وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان

قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله

ابن الزبعرى أليس أن عيسى عم وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله فإنهم يعذبون في
النار فنزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه
الآية متراخيا فأجاب بقوله وقوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم
لا أنه خص بقوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى لأن كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم
ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى إنما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال النبي عم ما أجهلك
بلسان قومك أما علمت أن ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما إلى
الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره وشرع في بحث
الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كأنه قال والاستثناء
يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلا فجعل تكلما بالباقي بعده أي
بعد الاستثناء فإذا قال له علي ألف درهم إلا مائة فكأنه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم
به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى يوجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني أن المستثنى قد حكم عليه أولا في الكلام السابق ثم أخرج بعد ذلك
بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي ألف درهم إلا مائة إلا مائة فإنها ليست علي فإن
صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما إذا استثنى خلاف
جنسه كقوله لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصح بيانا وعنده
يصح فينتقص من الألف قدر قيمة الثوب لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو يحسب
الإمكان والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لإجماع أهل اللغة على أن
الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على أن عمل الاستثناء
بطريق المعارضة لأن النفي والإثبات يتعارضان معا ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد معناه

النفی والاثبات فلو کان تکلما بالباقی لکان نفیا لغیرہ لا اثباتا لہ لان المعنی ح لا آلہ غیر اللہ
فیکون نفیا لغیر اللہ لا اثباتا باللہ الذی ہو المقصود بخلاف ما لو حملنا علی سبیل المعارضۃ
اذ یکون المعنی ح لا آلہ الا اللہ فانہ موجود ولنا قولہ تعالی فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما
ای لبث نوح فی القوم الف سنۃ الا خمسین عاما الذی کان قبل الدعوۃ او خمسین عاما الذی
عاش فیہ بعد غرقہم فلو حملنا ہذا الکلام علی المعارضۃ لکان کذبا فی الخبر والقصۃ وسقوط الحکم
بطریق المعارضۃ فی الایجاب یکون لا فی الاخبار فعلمنا ان لیس عمل الاستثناء علی المعارضۃ
کما زعم الشافعی رح ولان اہل اللغۃ قالوا الاستثناء استخراج وتکلم بالباقی بعد الاستثناء
کما قالوا انہ من النفی اثبات ومن الاثبات نفی فلما تعارض ہذان القولان من اہل اللغۃ
طبقنا بینہما فنقول انہ تکلم بالباقی بوضعہ واثبات ونفی باشارتہ فجعلنا ما ذہبنا الیہ عبارۃ
وما ذہب ہو الیہ اشارۃ ولم یمکن عکسہ وذلک لان الاستثناء بمنزلۃ الغایۃ للمستثنی منہ
لانہ یدل علی ان ہذا القدر لیس بمراد من الصدر کما ان الغایۃ لیست بمرادۃ من المغیا فجعلنا
فی ہذا عبارۃ لانہ المقصود وعلی ان حکم المستثنی منہ ینتہی بما بعدہ کما ان الغایۃ ینتہی بہا المغیا
فجعلناہ فی ہذا اشارۃ لانہ غیر مقصود واما کلمۃ التوحید فقد کان المقصود نفی غیر اللہ واما وجود
اللہ تعالی فقد کانوا یقرون بہ لانہم کانوا مشرکین یثبتون مع اللہ آلہا آخر قال اللہ تعالی
ولئن سألتہم من خلق السموات والارض لیقولن اللہ وقد اطنب فی تحقیق المذہبین ہہنا
صاحب التوضیح فتامل فیہ وہو نوعان متصل وہو الاصل ومنفصل وہو ما لا یصح استخراجہ
من الصدر بان یکون علی خلاف جنس ما سبق وہذا یسمی منقطعا فی عرف النحاۃ واطلاق
الاستثناء علیہ مجاز لوجود حرف الاستثناء ولکن فی الحقیقۃ کلام مستقل وہذا معنی
قولہ فیجعل مبتدأ قال اللہ تعالی فانہم عدو لی الا رب العالمین حکایۃ عن قول ابراہیم لقومہ

٢٠٣

اى بان هذه الاصنام التى تعبدونها هم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم
عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون
متصلا بهذا قيل قوله والاستثناء التى تعقب كلمات معطوفة بعضها على البعض بان يقول لزيد
على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل
من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء
يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن بضرورة عدم استقلاله
يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة
العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد
الشرط من التبديل والمناقشة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت
اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وههنا انما يكون فى حكم المنطوق اى البيان انما
ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر والسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير
تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

قال فلانه الثالث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من التغيير يعني ان الرسول عم اذا راى امرا يباشرونه او يتعاملونه كالمضاربات والشركات او راى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة وكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرر عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقها وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من جهة

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلق

فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه

ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل مثلا اني ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان

في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك صار كانه تبديل

في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع تبيينا للاباحة الذي كان

في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان

انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم

يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في

الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله

فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو المصلح للالوهية وغرضهم

من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى عم بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى

حكيم عليم بمصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم المريض بشرب

دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل

على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض انى ابدلك غدا الغذاء او دواء آخر وقد صح ان

في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة

نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا حسيا ولا يكون واجبا لذاته

كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان

ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا لحق

به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قال الراوي في نظيره

قال والقياس جليا كان او خفيا

تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا بالقوم صالح عم وتزرعون سبع سنین دابا حکایة عن قول یوسف عم وکل ذلک غلط لانه من الاخبار والقصص والاولی فی نظیره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامره وقوله تع فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ونحوه او تابید ثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالة کالشرائع التی قبض علیها رسول الله صلعم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا الابدی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیه هو عم وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله تع فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا او رد علیه بانه یمکن ان یراد به المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانه فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیره قوله تع فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ینسخ وشرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لا بد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعده ولا یشترط فیه فضل زمان یتمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبی عم امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمس فی ساعة ولم یتمکن احد من النبی عم والامة من فعلها وانما تمکن النبی عم من اعتقاد فقط وانه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم وکانهم اعتقدوها جمیعا ثم نسخت لان حکمه بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع البتة وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلا بد ان یتمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخا اولا فقال والقیاس لا یصلح ناسخا ای لکل من الکتاب

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رضي تركوا العمل بالرأي بالاجماع لكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياسين لرجوعه اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي والا فانا طني منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول من كذب الله فكيف نؤمن به وبتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون ان الله تعالى كذب رسوله فكيف تصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا يعتبر في المتفق ايضا لانه صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا

في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة
الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله او رسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب
بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم اني كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه في الصلوة الى بيت المقدس
في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي بعد التسع نسخ
بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ
بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الآية
فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لنا او قوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب
بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي ولما فرغ عن بيان اقسام الناسخ
شرع في بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو
ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية
وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف
في ضمن اثنى عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية
كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات

القتال وسوى آيات بدء القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى اربعين واكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الاحمدي بالا مزيد عليه في كتاب ابي حنيفة رح وان بينه الشافعية بالطول منه في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقراءة فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف في الحكم بان نسخ عمومه واطلاقه وبقي اصله وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانها نسخ عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ الاطلاق دون الاصل بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة النقلية اتصالها بالنبي عليه السلام

توسط الملك وهو الحديث القدسي كذا قال بحر العلوم رح وقال الكرماني في شرح البخاري ان القرآن معجز لفظه وينزل بواسطة جبرئيل والقدسي غير معجز وينزل بدون الواسطة وقال

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من اعثر في الطريق فخر ساقطا ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه القتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه عم لم يكن شيء واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل عم فوقع في

عنه واما جواز الترك فحكم الاصل فان الاصل في الاشياء الاباحة ولنا اتباعه لانه الاصل فانه ما بعث الا ليقتدى به نعم اذا قام

بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة تنافي الشک بانه
اي بانه جبرئيل عم اولا وهو الذي بانزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القرآن لانه
قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت بقوله او تبين له
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان الروح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة
من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا الا ان
الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه
لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في
ابتداء النبوة فلم تثبت به احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة
بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم بالنص كما كان شان سائر المجتهدين
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عم لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فكل ما تكلم لابد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحي
بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
اي فيما نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي او لا الى مدة اجلها الى ثلثة ايام او الى
ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب
في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه
على الخطاء وما قرر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا بقي خطاؤهم
الى يوم القيمة

من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار
عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا من
الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابوبكر رض هم قومك واهلك
خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم احرارا لعلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكن نفسك
من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه
فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر رض
كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل
نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عم على رأي ابي بكر رض
فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون في احد بعددهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل
عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله
يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا
طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب
ما نجى احد منا الا عمر رض ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر رض وان النبي عم اخطأ حين عمل
برأي ابي بكر رض لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات ومضى الحكم على الفداء وامر
باكله ولم يامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره
بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام اي نفرق
بين اجتهاد النبي عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه
حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة
متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جملة ما ثبت بالسنة واختلف فيها فقال البعض يلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا يلزمنا قط والمختار ما ذكره المصنف رح بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فاما لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فحينئذ لا يلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيها احكاما بهوا انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فحينئذ يحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه فيستدل به على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكر علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار صارت تلك جزءا من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال وتقليد الصحابي واجب يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وان لم يسند اليه ولكن سلم انه

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال
التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لانه يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان يدرك بالقياس لانه يحتمل ان
هو رأيه وقد اخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان يدرك
بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر في
البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رحمه الله
وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان اقل واكثره لا يدرك فعملنا
جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا
بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان
مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير
ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون
بقول الصحابي كما في اعلام قدر رأس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر رأس
المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا
عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية وفي الاجير
المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها بالتقليد لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي

واما فيما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف

المذكور من العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن

غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم

يبلغ غيره من الصحابة مع اختلاف العلماء في تقليده فبعضهم يقلده وبعضهم لا واما اذا

بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان

اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة اختلاف المجتهدين

فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب

من هذين المخالفين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي

فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده

كما روى ان عليا رضـ تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها

مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضـ

فاتى علي رضـ بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها

لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رضـ انه

يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رضـ وسلم الدرع لليهودي فقال

اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى القاضي فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك

واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رضـ لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب

صفين وكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فان

ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق

لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وروى عن ابي حنيفة

اى لا اقلد التابعى لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابى انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبى عم وهو مفقود فى التابعى وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم فى الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فى بيان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد عم فى عصر واحد على امر قولى او فعلى ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم فى الفعل ان كان من بابه اى كان ذلك الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعضهم على قول او فعل ويسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التأمل وهى ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعى رح لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس انه خالف عمر رض فى مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتنى درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير بى ما لم اسمع وكيف يظن فى حق الصحابة التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق فى موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد وليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كانه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى عن الرأى فانه لا يشترط

فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن
اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال
ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في
انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما
يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة وانعقاد الاحكام
وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ونحن نقول شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون
الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة
او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال
مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا
على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين
فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا
النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة ثم
اجمع عليه من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح
وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين
ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

٢١٨

بجواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ

وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين فهو القطعية فيكفر جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤلف

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له
داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجأة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح

المختار انه لا بد له من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الآحاد والقياس
اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا
الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس
على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم
على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المصنف انه لا بد من نقل

الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله
كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله
وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون
العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لا فرق
بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن
في زمن الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فبعده وليس الا آحاد او متواتر ثم هو على مراتب
اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن

فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر
المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة

القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف

من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على

قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا

دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد

والامة اذا اختلفوا في مسالة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل

ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل

بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة

خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان

اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث

مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشا من اختلاف قولين وهو على

اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بالاتصور المزيد عليه

وعندي ان هذا الاصل هو المنشا لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث

ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون

مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان

واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا

كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه

في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال **باب القياس**

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسره به
لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه انما يشمل القياس بين الموجودين كقياس عديم
العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فنابه
لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله وكذا قيل ما بانه مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وذكر لفظ
المثل لان المتعدي هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس
ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا احتياج
الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة فلا يعلم ان هذا
هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب فلا يكون مباينا له
وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم
وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ
معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي
فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لما انكره

ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم
كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو
وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي معناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف
عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى فقيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هذه
الكفار وتأملوا انكم ان تصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك
الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة
والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك الغلة الشرعية
علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ثابتة بالدليل
المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من كل رد الشيء
الى نظيره وان كان واقعا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا اي
ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات لوروده فيها كان اثبات
حجية القياس به عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التأمل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان مثلا
مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ
للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد
من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان

القياس فى كونه ردا للشئ الى نظيره ثابت فى قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعنى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل فى قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعنى حين ما فاتت التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعى اليه اى العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تتقوم المماثلة الصورية وبالجنس تتقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير ولم يوجد القدر كما فى العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تكون فى الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراى فالمراد بهذا الحكم الثانى غير ما اريد

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اى هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اى اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا اذلك وقذف اى القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا الخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاؤهم عن ديارهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم
ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتأمل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فمعناه
اعتبروا باحوالهم وتحرزوا عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس
الشرعي تأملوا في علة النص وعدوها الى الفرع لتثبت حكم النص فيه والاصول في الاصل
معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني
ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد
في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع
الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على انها
هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ومن قوله مثلا بمثل كون القدر
والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان هذا النص في الحال
معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال
وقوله شاهد يعني به كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع
والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك
الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون غيره
فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا
وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل ان يتم قياسه ويدفع قياس خصمه
فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يظهر ان الاصل المقيس عليه والا لما
في حكمه واخل على المقصود والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا فالمقصود انما يحصل بنص آخر

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون البناء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ ثبت ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال لم شهيد فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه بقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا في التسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

۲۲۷

والاثبات التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وقد مر وان كان فيه نوع تغيير

لكن ليست ذكره مهمة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع

على اول الشروط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول ان الزنا اسم لايلاج الفرج في محل مشتهى محرم

وهذا المعنى موجود في اللواطة فلم لا يثبت في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا

وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يطلق عليها

اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون

الثاني والمجوزون لهم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يطلقون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وتمسكهم

لهم ما يدعي الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان ذلك ايضا

يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الحجر حجرا فقالوا لانه يتحجر اي يتحرك

على وجه الارض فقال ان جيبك ايضا تحرك فينبغي ان تسمى حجرا فتحير وسكت ولا التعدية حكما

الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لتعدية ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول

انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي كون

هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في

ظهار المسلم فيتنهي بالكفارة وظهار الذمي يكون

العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا التعدية الحكم

من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث

وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه قاصدا الى نفس

الفعل فلان يعذر الخاطي والمكره وهما ليسا بقاصدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان

عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطي

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ من يذهب النوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى
دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما
وقد فرعنا بما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا تغيير فيه فان اكثر المسائل تتفرع
على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغيير وتفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد
الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس على رقبة كفارة القتل
وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما
يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا
كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص
موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه
سوى انه تعدى الى الفرع نعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل
من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب
بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح

یوؤل فی المستثنی ویقول معناه لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بالطعام مساو فالطعام المساوی بالمساوی صار حلالا وما سواه کله بقی حراما فبیع الحفنة بالحفنتین وکذا بالحفنة داخل تحت الحرمة وهی الاصل فی الاشیاء عنده ونحن نؤول فی المستثنی منه ونقدر کذا لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة والاحوال ثلثة وهی المساواة والمفاضلة والمجازفة وکلها احوال الکثیر فتحمل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقلیل غیر متعرض به اصلا لا فی المستثنی ولا فی المستثنی منه فبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین لا یقال ان القلة ایضا حال فیبقی فی المستثنی منه فیکون حراما لانا نقول انها حال بعید غیر متداول فی العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التی للکثیر فالمراد بالمستثنی منه الاحوال الکثیر لا القلیل فصار التغییر بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحبا للتعلیل لا به ای بالتعلیل کما زعمتم وانما سقط حق الفقیر فی الصورة جواب سوال آخر تقریره ان الشرع اوجب الشاة فی زکوة السوائم حیث قال عم فی خمس من الابل شاة وانتم عللتم مثلا للفقیر بانها مال صالح للحوائج وکل ما کان کذلک یجوز اداءه فجوزتم اداء القیمة ایضا الیه فابطلتم قید الشاة المفهوم من النص صریحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقیر فی صورة الشاة وتعدی الی القیمة بالنص لا بالتعلیل لانه تعالی وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقسم لکل واحد منهم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعة والتجارة والکسب ثم اوجب مالا مسمی علی الاغنیاء لنفسه وهو الشاة التی یاخذه الله تعالی اولا فی یده کما قیل الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز المواعید من ذلک المسمی الذی اخذه بقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة وبقوله عم خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم وانما فعل کذلک لما لیتوهم احد ان الله لم یرزق الفقراء ولم یوف بعده

في حقهم بل رزقهم الاغنياء ايضا ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله
تعالى هو يملكها او ياخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحصل لهم
مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحصل لانجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها
فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تقوم في الابالادام فكان اذنا
بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقتضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما
يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم
كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس
الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف
الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما
تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مرة بعد مرة وكذا العشر اذ ربما لم
يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله
اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى
الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل
الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان
ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه
مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة
وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال
كون ذلك العلم ما اشتمل عليه النص بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته

قوله مما اشتمل اي من الاوصاف التي اشتمل ... قوله او بغير صيغته بان يكون ذلك المعنى مستنبطا من

كما استدل الشافعي بالنهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فيجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه الموجود
فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع
والعلة والحكم وان كان حاصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ما لا ينفك عن الاصل
كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقتا في الاصل على معنى
الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة
لعلة الثمنية والشافعي يرجح لعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي مما ينفك الدم
اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من
السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك
المعنى اسما كالدم في تعيين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ
الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر جليا وخفيا
الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف
لسور الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه بعض
دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي الطعم في المطعومات
والثمنية في الاثمان وعند مالك الاقتيات والادخار وحكما انه معطوف على قوله وصفا
ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي
ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك
على الراحلة افيجزئني ان احج عنه فقال عم أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

سنة قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع
بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفردا
وعددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فان الوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده
لحرمة النسأ والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما
وحكما الاشبه انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف
واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه
قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا
في عرفهم سواء كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام
والناس اتباع له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى
منصوصا في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة
التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ولا بد له من
كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى
فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد
لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة
على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان
ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك
الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور
الهرة والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره

المصنف رح كالسفر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال اولى فكذا في ولاية
النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكررة ويعتبر
الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ان يظهر جنسه في جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر
بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهي ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها
النبي عم والصحابة والتابعون ولا تكون نائية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية الناكح جمع
منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي
هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون
بكرا او ان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى
عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون
الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية
النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه
سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في اثبات
الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المداخلة
والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف
في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي رح في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف
عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف
ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج
باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم
على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل
مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا بابقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة
لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا
في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع
فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال
وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من
غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على
ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها
حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر
الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير
لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير بينة لان الظاهر
عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص

يتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي
في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته
باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة
مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج
بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما يمكن
ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل
بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي يحتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك
امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له
من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم
ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم
فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع
به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع
حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا
للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم
يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه
ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

موجبا ووجهنا ٢٥ قوله ذلك القيد اي قيد البول ٢٦ قوله يكون اي هذا القيد قمر الاقمار عند المقيد مولانا عبد الحليم رح ٢١ امنه

في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية بمعارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح
المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان
حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد
في عدم صلاحيته الدليل الاحتجاج بالوصف الذي يختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم
في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من ان يكفر
هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى يكون الحالة
فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بلا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل
الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية
في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اي من
سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس
بديهي الفساد فلا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى
قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت
في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه
وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل موجب لقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل
جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقته

الوجود والعدم فلا بد من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يوتى بالتعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل
له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس
بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله
وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي
اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط
الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه
فلا بد هاهنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل
وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في
زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم
مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
وعند مالك رح لا يشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي
والعلة وانما اثبتناه بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيهما اى فى شهود النكاح
مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغى ان يحكم
فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود دليل على عدم اشتراط العدالة
والذكورة والشافعى رح يشترطهما لقوله عم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكنه ليس بال
كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التى تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو
مثال للحكم اى لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا فلا ينبغى ان يحكم فيه بالراى والعلة وانما
اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عم نهى عن البتيراء والشافعى رح يجوزها عملا بقوله عم اذا خشى
احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته
كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالراى فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا
وهى الوتر والشافعى رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل
على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى
ما لا نص فيه بغالب الراى دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل يساويه فى الوجود وجائز عند الشافعى رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية فى الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منها فالتعليل عنده لبيان علية الحكم
فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقفت
صحتها فى نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها فى نفسها لا تتوقف على
صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل الا فى النصوص عليه لانه
ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل
اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من
نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق
اذ له وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا
اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة فيمكن جعل
اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو
الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا
تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض
القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيأ والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي
يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد بقوله
كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه
بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع
مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا
جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان
بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها
النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها الضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سؤر سباع الطير

مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام وسؤره
متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انها تاكل بالمنقار
وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس
بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس
الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة يعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء
فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها رجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء
وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم
على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة
بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى
آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الاصل في هذا ان قراءة
السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ الباقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة
وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في الخشوع ولهذا اطلق الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم
والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان
ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا
بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان
الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس
الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الآخر
يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها
بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا
فينبغي ان تسليم المبيع الى المشتري وتحليفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان
المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة
الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا
فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين
بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا
يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة
بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما ويفسخ
الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع
كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع
والا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا ليستفيد وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض
المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت
المورثين الا عند محمد رح ولا الى المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما
في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعضا من
الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون لمن هو اهل له فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي
علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر
الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط
هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي افردها وجمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة
بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام وهي ثلث
الآف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل
الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك
والمجمل والمشابه وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين جملة على تفصيل من
بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد وذكره
قريبا لحكم القياس بذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان
المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا
قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن الشيطان اي لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

قوله او دستّ قوله بشئ آخر وهو ان الغنم يدفع الى صاحب الحرث ينتفع بها لبنا ونسلا ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد كل الى صاحبه

بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة

كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تع وهذا باطل لان منهم من

يعتقد حرمة شئ ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد

مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان

كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف

في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي

فيها كافر كاليهود والنصارى او مضل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل

بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر لان

ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة

وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب

والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطا كان

مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال

الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء ومخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به

في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطا في آخر الامر وعاقبة الحال

فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطي له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود

وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشئ واخطا فيه وسليمان عم بشئ آخر

واصاب فيه فيقول الله تع حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا

تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتينا حكما وعلما في ابتداء المقدمات

فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا آتينا انهما مصيبان في ابتداء

جواز التعبير بهذا التفسير الشارح ايضا ولا يذهب عليك انه على هذا لا غبار على كلام الامام ابي منصور لكن المذهب المختار غير مرضي

المقدمات وان اخطا داؤد في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فلا
ان شئت ولهذا اي ولاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقال
كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز
مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة
في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب
الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع
في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب كذا
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا
الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها
لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا التعبير يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن
ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعى اولا
صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل
اولا فلا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه
او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد
صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة
على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر يعني قوله
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة وكانه
لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا

على عدم العلة وبنى على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع

يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام

العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد

هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف

الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا

ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة للمانع وعليه هذا الاحقر

ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدء الحكم وهو

الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا

يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه

لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى تمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ

بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ

المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان

طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه

يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس

المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف

فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها

اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه

المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان

انه صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة بان یقول اصوم غدا نویت الفرض من رمضان
العلة الطردیة وہی الفرضیة للتعیین اذ اینما توجد الفرضیة یوجد التعیین کصوم القضاء والکفارة
والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا ایضا لا یصح الا بتعیین النیة وانما نجوزه
باطلاق النیة علی انه تعیین ای سلمنا ان التعیین ضروری للفرض ولکن التعیین نوعان
تعیین من جانب العباد قصدا وتعیین من جانب الشارع وہذا الاطلاق فی حکم التعیین
من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم
ان التعیین القصدی ہو المعتبر عندنا کما فی القضاء والکفارة دون التعیین مطلقا فنقول
لا نسلم ان التعیین القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعیین القصدی فی القضاء والکفارة
ہی مجرد الفرضیة بل کون وقته صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعین کالمتوحد
فی المکان یصاب بمطلق اسمه ولم یذکر ہذا الاعتراض اہل المناظرة لانه سطحی لا یبقی بعده الا
تعیین المبحث فان استفسار المدعی عنهم وبیانه بعد الطلب واجب فلا یقبل قطعا وثانیہا
وہی عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلل کلہا او بعضہا بالتعیین والتفصیل وہی
اربعة بالاستقراء لانها اما ان تکون فی نفس الوصف ای لا نسلم ان ہذا الوصف الذی
تدعیه وصفا علة بل العلة شیء آخر کقول الشافعی رح فی کفارة الافطار انہا عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تکون واجبة فی الاکل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فی الاصل ہی الجماع
بل الافطار عمدا وہو حاصل فی الاکل والشرب ایضا بدلیل انه لو جامع ناسیا لا یفسد صومه
لعدم الافطار او فی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان ہذا الوصف صالح للحکم مع کونه
موجودا کقول الشافعی رح فی اثبات الولایة علی البکر انها باکرة جاہلة بامر النکاح لعدم التجربة
بالرجال فیولی علیها فنقول لا نسلم ان وصف البکارة صالح لہذا الحکم لانه لم یظہر تاثیره

او فی موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او فی نفس الحکم ای لا نسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شیٔ
آخر کقول الشافعی رح فی مسح الرأس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض المحل
صیر الی التثلیث وفی الرأس لما لم یستوعب الفرض الرأس صیر الی الاکمال فیکون هو سنة
دون تثلیثه او فی نسبته الی الوصف ای لا نسلم ان هذا الحکم منسوب الی هذا الوصف
بل الی وصف آخر مثل ان نقول فی المسألة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل مضاف
الی الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءة فانهما رکنان فی الصلوة ولیس تثلیثهما
و بالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلا رکنیة وفساد الوضع وهو کون الوصف
فی نفسه بحیث یکون آبیا عن الحکم ومقتضیا ضده ولم یذکره اهل المناظرة ویمکن درجه فیما
قالوا انه لا یتم التقریب کتعلیلهم ای تعلیل الشافعیة لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین فانهم
قالوا اذا اسلم احد الزوجین الکافرین تقع الفرقة بینهما بمجرد الاسلام ان کانت
غیر مدخول بها وبعد مضی ثلث حیض ان کانت مدخولا بها ولا یحتاج الی ان یعرض
الاسلام علی الآخر ونحن نقول هذا فی وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا رافعا لها فینبغی ان یعرض الاسلام علی الآخر فان اسلم بقی النکاح بینهما والا تضاف
الفرقة الی اباء الآخر وهو معنی معقول صحیح وهذا ای فساد الوضع من اقوی
الاعتراضات اذ لا یستطیع المعلل فیها من الجواب بخلاف المناقضة فانه یلجأ
فیها الی القول بالتأثیر وبیان الفرق ولهذا قدم علیها وهو بمنزلة فساد الاداء
فی الشهادة فانه اذا فسد الاداء فی الشهادة بنوع مخالفة للدعوی لا یحتاج بعد
ذلک الی ان یتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهی تخلف

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلاة وفيه لا ينبغي ان تفترض النية فيه فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة النجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر وجودا وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لاجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ودوره وفروع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما تنجس البدن وازالة الماء لما فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها فالمثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم

اثباتا من الطرفين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق
في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان
حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع
لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه
اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى
الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة
بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة
فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما تقول في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل النقض
من جانب الشافعي رح ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف
اي ندفع هذا النقض بالطريق الاول يعني بالوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت
كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع
بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه
ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول
لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن يقتصر على الاربعة
دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل
سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

الخروج ويورد عليه بصاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه يا اذا لم يسل نقض يورد
علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول ومعناه لا نسلم
والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان
انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر
حكمه الى بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان
غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام
الوقت في صورة سلسل البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي الى
المقيس عليه فصار مجموع وجوه النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعا
الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع
الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول وانما [illegible]
معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله الذي علل
دليل المعلل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض
ضمني لان النقض المقصود لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من
قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة اعلى والحكم اسفل وهو انما يتحقق
[illegible] الذي القلب
[illegible] الاسلام

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد
المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين بسببه في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان
الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين
بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته
القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذاك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه
يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا
للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا
لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني
قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره
بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث
ان دليلهم لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير
من الاحيان في المناظرة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب
وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا اثر له فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين
بالشروع وهذا التعيين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى التعيين لتعيين
لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين العبد وصوم القضاء لما
لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير
الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من غير قصد
كظهور الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء
بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى
عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع
في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم
بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم
اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي
الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى
هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما
يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو
يصلح للترجيح على ما سيأتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وانما كان هذا رد الشيء على خلاف سننه
الاول كان بعلاوة التقلب شبيها بالعكس فلذا جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني للمعارضة بالجماعة

عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس فوله خمسة اقسام
كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان
نظيره ما اذا قال الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الراس
مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وبزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول
في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا
بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة
الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعينه
ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير
وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول
فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم
بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم
ينفه الاول بكلمة او ودون الواو وكل منها قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او
فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال
الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم
يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها لكن
تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

ومسئلة معارضة ما يثبت النفي مع ما يوجب الاثبات لا تزال الملك بينة رجب ان يستوي
ابتداء الملك وبقاءه كالشراء والاقرار عليه خبر باثبات الجمع بين الخراج من الملك
ابتداء الملكية ففي هذه المعارضة زيادة هي نفيه بقوله يجب ان يستوي ويذا اشتبه
الاول لانه انتفى الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبت القسم في المعارضة
اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء
الابتداء والبقاء ظهرت المعارضة بين البيع والشراء فيمنع البيع دون الشراء لانه يوجب الملك
ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول لانه لما
بهذا الملك الحكم اي لم يعارضه بعنه الحكم الاول بل يعارض في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي
الاول هذا هو القسم الخامس ومن نظيره ما قال ابو حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للاول
لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه فان
الفراش الفاسد ففي هذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني
لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين
فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب
فنطرح نقدا لمسائله بان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضور والماء فان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في حالة الاصل

اى النوع الثانى من المعارضة اى الصحة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته

ومثاله معارضتنا له ما قال الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون بانه لا ينفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فنحن نجيز
هذا المناقضة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم
جواز البيع شيء كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء
به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه ولكان حقه ان لو رده نحن على سبيل الممانعة فنقول
لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال
وانت في الاعتاق تبطل اصلا الا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان
السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يأت
المجيب بالترجيح صار منقطعا وان يأت به فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة
في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين ولا يكون تعريفا للرجحان لا الترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا
للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده
لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث
يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده ولهذا يترجح
كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر في نسبة الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

٢٥٩

فيه كعموم القضاء الآن هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي ربع مخصوص في

العموم بخلاف التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب والمبيع في البيع الفاسد

اي افارد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه اورد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة

كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الجهة من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا

لانه متعين لا يحتمل الردية اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية

على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله بصوم

الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسائل رد الوديعة والمغصوب والمبيع الفاسد وبكثرة

اصوله اي اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح هذا

على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة

اوجه الشبه لشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح

فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي ربع انه ركن

فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اي اذا كان وصف

يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط

والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه

ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي ربع

انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة

والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين

فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات

احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

في الوجود ولا التابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على
القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع
عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان
نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر
الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن
رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين
هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة
ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر
في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح
واشار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان
الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف
فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان
الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء
الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر
وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى
من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه انما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

وقال ابو يوسف بنزح البئر في بئس الخاص اذ الترجيح عنده على العام فينبغي ان يكون هنا ايضا
كذلك ومثال علة ذات اوصاف قول الشافعي ان الطعم وحده او الثمنية وحدها علة فيتقل
على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح بالتأثير دون القلة والكثرة
فرب علة ذات جزئين اقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
شرع في بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الالزام اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة
بما ذكرنا من الاثر [illegible]
ان المعلل يحتاج الى الانتقال [illegible]
من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع مالا انه اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط
على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط
على الاستهلاك ابتداء او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة وبعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل
ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة ثم ينتقل المعلل من حكم
الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا بالثابت من الرق اذ لو كان
كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل
الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة للفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب
نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسائل المذكورة بعينها

اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل
هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا
انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع
لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه
لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت
قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم
لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخليل عم مع اللعين
ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ
للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح
من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه
لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان
يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار
هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة
ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان

الاحكام وما يتعلق بالاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما يظهر
الواردة بالثبوت الشيء اللهم يمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام
التكليفية وما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكر هذه القواعد متشتتة والذي يعلم من
التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى
والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما
والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والقربة والرخصة فعلى
هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة
فهذا البحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه ياتي بعده في بيان الاهلية
والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم
به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو
ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فانه تعالى يتعالى
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء
في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه
حق الله تعالى من حيث انه زاجر يكسب حرمة العفيف المسلم وحق العبد من حيث
انه دفع عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه

بجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة
والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها
ثم هي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان
وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار
والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل
في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تلحقها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن
ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد وفي هذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق و
الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث
بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا
يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها
معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى
العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن
العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة
ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق
عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما انعم بالنفقة والولاية وجب ان
يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة
الارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لانتزع الارض منه واحالها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فجعل فطرهم الزاماً على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة لعمارة الارض لانه عماد الاشتغال بالسلطان منه ولهذا ابتداء آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بعمارة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ يؤديه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها لما خلقها الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى ضمنها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين وتجرى عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى
يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري
اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان
مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن
الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم
الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبتنى عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة المتيمم
للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس
بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر اياما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط
كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح
الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه
فلا يصح الخلف ايضا ونظير هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف
على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل
فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء
يتصور البر لكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة عليه وأما التقسيم الثاني من التقسيم المذكور في أول الفصل وهو
ما يتعلق به الأحكام فأربعة الأول السبب وهو أقسام أربعة الأول سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا إلى الحكم أي مفضيا إليه في الجملة بخلاف العلامة فإنها دالة عليه الاستقلالية إليه من غير
أن يضاف إليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك إلى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك إلى الشرط
ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة أو سببا فيه
معنى العلة لكن يتخلل بينه أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب إذ لو كانت
مضافة إلى السبب والحكم مضاف إليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتي
كدلالة إنسان على مال إنسان أو نفسه ليسرقه أو يقتله فإنها سبب حقيقي للسرقة والقتل
لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة أو موجدة له ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلا
لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة إلى الدلالة وهو فعل السارق المختار قصدا
إذ لا يلزم أن من دل أحدا على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل يعمل لنفسه أو يتوقف على تركه مع أنه
فإن وقع منه السرقة والقتل لا يضمن الدال شيئا لأنه صاحب سبب محض لا صاحب علة
وعلى هذا ينبغي أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق أحد بغير حق حتى غرمه مالا لأنه
صاحب سبب محض لكن أفتى المتأخرون بضمانه لغلبة السعاة في زماننا بالسعي الباطل وكثرة
السعاة فيه وأما المحرم الدال على صيد فإنما يضمن قيمته لأنه ترك الأمن الملتزم بإحرامه فعلى
الدلالة كالمودع إذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فإن أضيفت
العلة المتخللة بين السبب والحكم إليه أي إلى السبب صار السبب حكم العلل حتى وجب
الضمان عليه لأن الحكم مضاف إلى العلة والعلة مضافة إلى السبب فكان السبب علة العلة

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق
الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب للتلف لما تتلف بوطيها في حالة السوق والقود لانه
تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان
الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم
فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص
واليمين بالله تعالى بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان
يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو
القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا
الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي
سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي
للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة
ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض
خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي
ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز
التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح
ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طا

وقت التعليق الا انه ليس كشبهة الحقيقة فلا يطلب لها محلا موجودا بقي هنا لانه يمين ومحلها
ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق
فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا صار له شبهة الحقيقة
فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله
لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل
والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كما
قالوا ان الاصل في رد عين المغصوب وان الرد الى القيمة او المثل بعد الهلاك لكن مع وجود المغصوب
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها
ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز فيقتضي
المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر رح لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق
طلاق المطلقة ثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس
بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى تمامها في المتنازع فيه اولى بان
يقع الطلاق ح فاجاب بعضهم عن المصرح بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا
لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة
لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو في
حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية
وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما
تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج هنا الى المحل والايجاب يضاف الى سبب الحال ليتعلق بالايجاب

المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

ای عدم الاستکمال ... قوله لم یذکر ای صراحة وان کان مذکورا بوجه ما کما ستطلع علیه فی عبارة الشارح

٢٧١

في غير الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالان
فتتنوع على القسمة المصرح فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي الخالي
عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه
وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى
كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق
ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه متأخر الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث
علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على
البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانما هو علة اسما ومعنى لوقوع
الطلاق لا حكما لتأخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب
الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان ثم هو يجعل النصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول
وعقد الاجارة مثال خامس له فانما هو علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا
فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الان والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

علة حكماً والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له
ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافاً الى الاول بالواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط
بينهما الواسطة كان شبيهاً بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو
علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة
اسماً ومعنى لا حكماً فانه علة اسماً لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثراً في الحجر
لا حكماً لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستنداً والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة
وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده
وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيراً ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على
المشهود عليه خيراً بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسماً ولا حكماً لا اثم فيكون
مثال القسم تركه المصنف رح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين
ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعاً والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي ركبت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسماً ومعنى وحكماً وكل واحد منهما وجد وله
شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا كان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع واوربما
يقر انه علة معنى لا اسماً ولا حكماً فيكون مثالاً ثانياً للقسم تركه المصنف رح ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف رح
لما ذكر في البين وهو علة حكماً لا اسماً ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل
كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكماً لا اسماً كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم
وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان
المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءاً اخيراً بان اشترى

قريبة المحرم تكون سببا هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب فهو ادعى
انه ابنه واخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما
كما قلنا او السابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة
اسما لانها تضاف اليه فى الشرع اعنى القصر رخصة السفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة
به لا معنى لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة فهى تقديرية وكذا النوم الناقض
للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه
ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
مخصوص سببا للخروج ثم لما اقيم مقامه ودار الحكم عليه والآن تمت اقسام العلة وقد علمت
ما فى بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف تابع له ثم القول الصريح وليس
من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب قرانهما كالاستطاعة مع الفعل وهذا
حكم القسم الاول الذى كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التى تقارن
الفعل ولا تتقدم وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية
فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فجاز ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها تقارن
مع معلولها اتفاقا كالحركة الاصلية مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدم
سواء عدت علة شرعية او عقلية فهى انما تمثيل او تنظير والتى تتقدم على الفعل هى بمعنى سلامة
الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعى وقد يقام السبب الداعى والدليل مقام
المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يذكر فى اقسامه الآتية بيانا لمسامحه
والدليل فربما اتفق فيها حال الداعى وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذلك
اى قيام الداعى والدليل الا لدفع الضرورة والتحير كما فى الاستبراء فان لم يوجب له توهم شغل

حرمة الاستمتاع بها فالخبر والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره فلما كان ذلك امرا خفيا لا يقف عليه كل احد اذا لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك
واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان
في بعض المواضع يتيقن بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه لكن
لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اي
غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح
اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع
الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام
الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة وفي الاحرام وفي الظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا
مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل
مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل مدار الاحكام عليها وان لم يكن ثمة مشقة اصلا فيدار
امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في
نفس الامر هو المشقة وكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة
اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع
الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي وطيها
فيه والفرق بين الضرورة ورفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة
اصلا وفي رفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال
اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل
قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلو

قمر الاقمار

الا اخبارها عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت
احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه شبيه
بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز
به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء كذا قيل وهو خمسة
بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار
بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني
شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق
فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى
السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة للمانع ورفع المانع من قبيل الشرط فهو
سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في
غير ملكه واما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا
وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه فان الزق كان مانعا واما انه شرط والعلة هي كونه مائعا
لا يستطيع ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشئ خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط
ضامنا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب فهو الشرط الذي
تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه في حكم
العلل كما مر وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طار فانه منسوب
الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط
سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله

انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف يضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما في ما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجئ ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا الضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه

على ما قال في انما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قط او دلالة وهي الوصف
الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط ولا له لوقوع
الوصف في النكرة وهي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما
دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دالا على الشرط فصار كانه قال
ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق ما صلح دالا على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف
من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي
المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة
فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين ثم الرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من
غير ان تعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف
وقوله من غير ان تعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان
في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة
فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي
بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم
على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه
علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم
وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطاً يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضاً لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها التعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياساً على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعاً فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم فذهب الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان اهلية لا تكون بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقل الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الالف منهم بواحد وكم من صبي صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء

وقبحه والايجاب والتحريم ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع وهو قول الشافعي رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك
بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان هذا القول بالعقل
قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل شيئا او توقف عن الطلب
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم
تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح
وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا فلا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل
موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح
ما ذكره المصنف بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة
ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا

من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل

الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب

بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى

يفيق وعن النائم حتى يستيقظ فلما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة

عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية

نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه فهي عبارة عن العهد

الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق لقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم

الميثاق فقد اقررنا بجميع شريعة الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له

وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل

في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع

الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب

واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود

اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق

العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه

ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه

ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء لفعل العباد وهو الضرب للايلام دون

الحد وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة

الادب فهو من باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وادا ما لزمه

منها المال صح اداء الولي في ذلك كالاداء وحتى لا يبطل بالقول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة

والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتحقق ذلك في الصبي والمقصود

من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني اهلية اداء وهي

نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء

يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا لم

تتحقق القدرة بها لا يكون كاملا بل الانسان في اول احواله عديم

القدرتين لكن يستعد لهما فيحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فانه

بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا

فتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم

يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتني عليها

وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما

لم يمكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في

الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب بناء صحة

الاداء على الاهلية القاصرة ودون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار

اليها على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته

من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بالصحة لان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وقال

شعر [illegible]

البلوغ [illegible]

في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان
قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي
تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد بعد ردته لا يجب
عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان
وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة
وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة
هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان
من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي
مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه
نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا
فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت
اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق
عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا
كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم
الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفي
الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والثمن هو سالب وجالب فلا بد ان
ينضم اليه رأي الولي حتى ترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما
فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة
روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي كل منفعة يمكن
تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير
مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشراءه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية
باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة
للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده وخيار
احد الابوين وفاقا كما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة
الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده بخيارا ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين
وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك
بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير
النبي عم لكان انه اجل بدعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع ولما فرغ عن بيان الاهلية
شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ونسب اليه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ومكتسب اي ثابت بكسب
العبد ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة
مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عم خلق شابا
غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه
الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي
بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم
احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض
لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر فلا يجوز لكنه اذا عقل
اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره
وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تع كالعبادات وكالحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه
فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من
وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين
اقاربه المسلمين ووضع عنه لزام الاداء اي رفع عن الصبي لزام اداء الايمان فلو لم يقر
في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه
العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل
العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة
ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه
مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا
تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه

لأنه عقوبة وعنده لا يستحقها الصبي فأورد عليه أنه إذا كان كذلك ينبغي أن يحرم عن الميراث بالكفر والرق فأجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لأن حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الأهلية إذ الكفر والرق ينافي أهلية الميراث من المسلم والحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه وتسقط به العبادات المحتاجة للسقوط إلى النية ويضمن ضمان المتلفات ونفقة الأقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه إذا لم يمتد ألحق بالنوم حتى يجب عليه قضاء العبادات كما على النائم إذ لا حرج في قضاء القليل هذا في الجنون العارضي بأن بلغ عاقلا ثم جن وأما في الجنون الأصلي بأن بلغ مجنونا فعند أبي يوسف رح هو بمنزلة الصبا حتى لو أفاق قبل مضي الشهر في الصوم أو قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم أراد أن يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك أمرا غير منضبط عين حد الامتداد بالحرج في كل العبادات فقال

ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلا أو نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو كان مفيقا في أول ليلة من شهر رمضان فأصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لا يصام فيه

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه
القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار
ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق
المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل
العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول
والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما
يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه
ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر
بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلك
من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا
او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر
ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف
حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل
ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات
ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ
اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه
لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي
الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا

[illegible]

الى الاكل والشرب فاوجب فى اكله ناسيا انه يعفى ولا يفسد صومه حتى فى الذبيحة يوجب الذبح

هيبته وخوفا ينفر الطبع عنه وتتغير حالته فيكثر الغفلة عن التسمية فيجعل النسيان فيه عذرا وفى

سلام الناسى تشبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى بالم يكن فيه ما يقيد

بقوله فاذا كان غالبا يخرج السلام والكلام فى الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة

الصلوة وهيأتها مذكرة فهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد فان اتلف

مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة

تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب

ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم

الخطاب فى حقه فان انتبه فى الوقت يؤدى والا يقضى وينافى الاختيار حتى بطلت عبارته

فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او سلم او ارتد فى النوم لا يثبت

حكم شىء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته فى الصلوة حكم فاذا قرأ النائم فى صلاته لم تصح

قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم فى الصلوة لم تفسد

صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه فى الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء

عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للاحتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت

قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت

عبارته بل اشد منه اى بل الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار فكان حدثا فى كل حال

اى سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض

الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا لا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يكون الا

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة

وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة

عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بيّنا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه

وقت صلوة بكماله لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار

بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض

الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه

يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول

والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع فهو عاجز لا يقدر على التصرفات

وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة

الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا ترد

ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج

لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله فلا يتغير

واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع

من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير

العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده

وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق

البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا

فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف

الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

٢٨٩

وا العتق الذي هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى غير التجزي لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون التجزي او لم يثبت العتق في شيء فيلزم التجزي بدون الاثر او ثبت العتق والرق فيلزم تجزي العتق ... بدون الاثر ...

وقال ابو حنيفة ...

وذلك لان العتق ...

او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق ويزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشرا القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي المالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاتخاذ السرية وهي الامة التي بوأتها بيتا واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانهما احق بكاسبه ...

الا ان ... ان ... منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام حتى للمولى ان لا ... على انه بخلاف الفقير ... ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للاهلية انما الشرط التمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم ... الى الكلوع ... قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الا ... فيثبت له ...

٢٩٠

عنه المولوي خادم احمد

٢٩١

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا ابطال الكف
لدمه لانه محتاج الى البقاء والبقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد
بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وثانيا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
كالذمة والولاية والحل فان فيه نقصانا فالقياس ان يجب عليه دين بالعتق او لم يكن
له ولاية على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما يحل للحر فان للحر ان يحل اربع نساء
وللرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه
معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا
يستحق الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمقومة بداره اي العصمة التي توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام يجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية
والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من
العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى وانما كان
المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر
في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي
ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة
يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه
القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك
فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بدلها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح
لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح امان المأذون عطف على قوله لتقبل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذن له المولى بالقتال صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلافا مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وهذا الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي كونه اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر

وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

الوارث والغريم بحاله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الغريم والوارث
ويكون المريض محجورا عن قدر الدين الذي هو حق الغريم وعن الثلثين الذي هو حق الوارث
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح نظر كونه محجورا ولكن يكون
مستندا الى اوله اي يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض
متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما يفضل منها فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة
اذ الموت مشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر باحد فينبغي ان يصح
ح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا
في جميع الاحكام المتعلقة بالرقية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى في قيمته للغرماء
والورثة واما ان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق
الراهن عبده المرهون مما يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق
المرتهن في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه والحيض
والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان
الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

لكن الطهارة للصلوٰة شرط ففى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث
والجنابة فينبغى ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من هٰهنا ان لا تؤدى
الصلوٰة والصوم فى حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما وهو ان
شرط الطهارة لما ثبت بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج فى قضائه اذ قضاء صوم
عشرة ايام فى ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر
رمضان كاملا فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد فى
احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوٰة فان فى قضاء صلوٰة عشرة ايام فى كل عشرين
يوما مما يفضى الى الحرج غالبا فلهذا انتفى والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة
السماوية وانه ينافى الاهلية فى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوٰة وسائر القرب عنه
وانما خص الزكوٰة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها
الولى كما زعم الشافعى رح وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء
دون المال فهى تساوى الصلوٰة والصوم فى البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء
الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر
يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشترى والوديعة يتعلق بها حق المودع فان
هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل فى التركة وتقسم على الغرماء والورثة
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة

الكفيل يعني ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالبه من اولاده وانما
يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل
من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه ح وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان
بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين
ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر
بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه
كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان
الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل
واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت يقضي ما تقتضي به الحاجة ولذا
قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس
لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من
حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه يتشفى
ببقائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به
نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع في بيت المال يقضي به
حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد
موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتيا

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة يؤدى
المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى حرية
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من
اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى للاولاد ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء
ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله ع لعائشة لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك قمت
باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة
يعنى بقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام
وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته
لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية
على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لانه يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته وكانت الجناية واقعة
فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير
موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان
الغرض درك ثارهم وطلبت لما كان معنى ولهذا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال
كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائباً فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفى لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال عفو الصغير
بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائباً واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند
حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها
واذا انقلب اى القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى
تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة
لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في
اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج
من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال
مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عم امر
بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وله اى للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر
للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب
او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور
المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي
وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور
المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل
الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة باحكام الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بإطاعة الامام الحق متمسكا بالدليل الفاسد حتى نضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم تكن له منعة حتى يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كاهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فان جهل المفتي ببيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني ومن تابعه حيث ذهبوا الى جواز بيع امهات الاولاد تمسكا بالحديث كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وبلغه وعرف تأويله يجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه ولما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية والده فانها تحل بكل حال سواء ظن انها تحل له اولا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

الحد عنها لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات
وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها لان دار الحرب ليست بمحل
شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ به
يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به
جهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع وسكت عن طلب
الشفعة يكون عذرا لاخفائها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولم يعلمها بخبره ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر
بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد
يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بالنكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما
بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم
فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما
بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل
منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ
تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح
اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على راي المتقدمين وعند
المتاخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر

اباح فهو كالاغماء يعني يحيل بالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كما مر وان كان

من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والمسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى

لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان

في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقول العاقل اذا جننت فلا تفعل

كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق

والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها على ان مثل هذا السكر المحرم

لا يكون عذرا في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران

وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا

اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف

ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه

فيؤخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقراره فانه يحد صاحيا

والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون

اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل والاولى

ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول ولا يصلح له بحذف

كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ

استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى

به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بالحكم

فصار الهزل بمعنى خيار الشرط الابدي في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا بعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما

فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسد وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

شرطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال

فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس

ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام

الناس بان البيع ليس بتات بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل

فلا ينافي الاهلية وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار وحاصلها ان يلجئ شيء الى ان

ياتي امرا باطنا بخلاف ظاهر ويظهر بحضرة الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه

ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منهما لكن الحكم فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان

مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع

فيعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال

فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون

بينهما اصل البيع ثم عقد بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين

على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء

حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع

ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا

عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه

لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي الذهن عنه او اختلفا

في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل

الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة

هي الاصل في العقود وهما عملا بالمواضعة ما لم يوجد مغير وهو هنا اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما

اذا اختلفا فمعنى الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وبها اعتبر المواضعة المتقدمة لان البناء
عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل فبقي في صورة الاختلاف ترجيح
قول من بنى على المواضعة فعنده اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان في الكل في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا بيع تام ولكن نواضع في القدر فنظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فعنده ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
لانهما اعرضا عن المواضعة فالهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم ظاهر ولم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة فعنده وعندهما العمل بالمواضعة
واجب في الالف الذي هو هزل به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله
واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول
الالف الذي هو غير داخل في البيع شرط القبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد
ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف هزل انه هزل فكان به
بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان
ذلك في الجنس بان تواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا يكون على مائة
درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهو جد
في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه وهذا الاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه
ووجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف
وفي الثاني بما سمياه ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى
ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويجب خلو العقد عن الثمن في

البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه

كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد

وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة

فيه ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين

التعليق بان يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في

الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال

من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان

المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان

يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا

على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها

علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لانهما

لما ولانه الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان

على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين

في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر

في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا

فالنكاح جائز بالالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه

والرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح

تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان

في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا

وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في

الاول فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بدونه وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد

فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الآخرين

ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه يجب المسمى

ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد

فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله

بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ولا يكون في الواقع شيء او اتفقا على البناء

على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لما اختلفت نسخ المتن في هذا المقام

فذكر في بعضها وهو ما تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والا

الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولو شرط الخيار

اما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان

الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل

ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء

هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها

ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج ذلك الا ان اعرضا اي

الزوجان عن المواضعة او اتفقا على ان العقد بينهما جد اوقع الطلاق ووجب المال اجماعا

عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وتمامه ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم
المال فالظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرض له الشارحون وان كان
ذلك في القدر بان تواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء
اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال
تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون
حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان
المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال
في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المراة قابلة بجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا
اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على
الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول
من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان
تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل
في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على انه

لم يفسر بما شئنا وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول للمدعي

الاعراض لكونه هو الاصل فهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ

كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار او بما لا يحتمله كالنكاح

والطلاق بان تواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن منهما اقرار فالهزل يبطله

لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في

الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به

فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد ولكن بعين الهزل لكونه استخفافا

بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه

عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رح بقوله وهو العمل بخلاف موجب

الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اي تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك

لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب لقيام العقل فيكون مطالبا بالاحكام كلها

ويمنع ماله عنه اي مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي

جعل الله لكم قياما ففي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء

السفهاء من النساء الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون

اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني بان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما

اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل

لكم فيها تدبيرا وقياما فقيل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم لهذا

قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة رح اذا

بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير جدا في هذه المدة اذ ادنى مدة

عه مولانا عبد العلي رحمه الله

البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير جدا واذا ضوعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اى عدم اعطائه المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا فى امر زائد عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابى حنيفة رح اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبى والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يبذر ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانه لا ينافى الاهلية اى اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ليس بنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرض للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم

الذی ینوی الصوم فی بیتہ ثم سافر لا تسقط عنہ الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض لان بعد ان افطر فی حال الصحۃ

کان بمرض سماوی فتبین ان من بمرض وصبر ان لم یسقط علیہ بعد لان سفر ما یکون

تامۃ اذا مضی ثلثۃ ایام بالسیر وکان القیاس قبلہ ان لا تثبت الرخصۃ بمجردہ ولکن ثبت ذلک

بالسنۃ تحقیقا للرخصۃ فی حق الجمیع اذ لو توقف الترخص علی تمام العلۃ لم یثبت الترخیص فی حق

المجتہد فی الفتوی بعد استفراغ الوسع لا یکون آثما بل یستحق اجرا واحدا او یصیر شبہۃ فی دفع العقوبۃ

حتی لا یاثم الخاطی ولا یؤاخذ بحد او قصاص فان زفت الیہ غیر امرأتہ فظنہا انہا امرأتہ فوطئہا لا

لا یصیر آثما کاثم الزنا وان رأی شبحا من بعید فظنہ صیدا فرمی الیہ وقتلہ وکان انسانا لا یکون

آثما اثم العمد ولا یجب علیہ القصاص ولم یجعل عذرا فی حقوق العباد حتی وجب علیہ ضمان العدوان

اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت بہ الدیۃ اذا قتل انسانا خطأ لانہا من حقوق العباد

وجعل المحل لاجزاء الفعل وصح طلاقہ ای طلاق الخاطی کما اذا اراد ان یقول لامرأتہ اقعدی فجری

علی لسانہ انت طالق تقع بہ الطلاق عندنا وعند الشافعی رح لا یقع قیاسا علی النائم ولقولہ علیہ السلام رفع

عن امتی الخطاء والنسیان ونحن نقول ان النائم عدیم الاختیار والخاطی مختار مقصر والمراد بالحدیث

رفع حکم الآخرۃ لا حکم الدنیا بدلیل وجوب الدیۃ والکفارۃ ویجب ان ینعقد بیعہ ای بیع الخاطی کما اذا

اراد احد ان یقول الحمد للہ فجری علی لسانہ بعت منک کذا وقال المخاطب قبلت وھو معنی قولہ اذا

صدقہ خصمہ قیل معناہ ان یصدق الخصم بان صدور الایجاب منہ کان خطأ اذ لو لم یصدقہ

في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه
اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور
المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريده ذلك الانسان مباشرته لولا اكراهه وهو
اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف
على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فهو يعدم رضاءه
ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او
بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق
والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب
والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به منقسم الى هذه الاقسام
الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك
ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر
وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا
بالتصديق ولو اكره بجناية الفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل
معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ
لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فان الصائم
المكره ان كان مسافرا فالفرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب
ولكنه يكون مباحا او لا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح

وهو اختيار المكره بالكسر وحينئذ ترجيح الصحيح على الفاسد لكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه الا اي وان لم يكن يصلح
للمكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح
فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا فقال ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم
بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها اصحت وحكم بها ولم يبطل بالكره ونفذ على المكره بالفتح فعلها وان كان يحتمله
وتتوقف على الرضا كالبيع ونحوه تقتصر على المباشر ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان الفساد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت الادلة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل
الكذب وهو الاكراه وفي الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والوطء والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكره
الانسان ان ياكل في الصوم فسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره
ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره
دون الآمر والاصح ان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو
اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان
شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

او كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان
على الوطي فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف والاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع به على المكره الآمر واما الثاني اى القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال زفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان
الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة لهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
الاثم تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط لان فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه والنفاقه فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل انما
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها لان ذلك ليس في التمكين معنى قتل الولد
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم عنها وقتل المسلم
فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم
العدم وكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا كالاستعمال فيه

داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة
الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فكانت مخصوصة
والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل
لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط
حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح
فاذا اكره بالاكراه الملجئ يجاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه ابقاء لعصمته [illegible]
داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها داخلة في الفرض او في الرخصة [illegible]
والاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه
باذل النفس لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكني في [illegible]
يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بملاجيون
ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي [illegible]
قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس
من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه
في غرة شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة [illegible]
من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين من سائر المسلمين
البنات والبنين وذوي الحاجات [illegible] والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

خاتمة الطبع

الحمد لله ونصلي على رسوله وآله وصحبه وبعد فان هذا الكتاب
نور الانوار شرح المنار مع حاشية قمر الاقمار قد طبع في المطبع
الاسلامي الواقع في الكلكته سنة تسع وتسعين بعد الالف والمائتين
باهتمام المولوي محمد خادم حسين دام مجده [illegible]